LIBRARY OF PRINCETON
JUL 16 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BR7 .V54

Vida y pensamiento.

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/vidaypensamiento121semi

vida y pensamiento

Cultura, resistencia y fe

Vol. 12, Nº 1 1992
Publicación del Seminario Bíblico Latinoamericano
San José. Costa Rica

Vida y Pensamiento es una publicación semestral del Seminario Bíblico Latinoamericano, institución teológico-pastoral de carácter interdenominacional e internacional. Con esta revista se ponen a disposición de las instituciones afines y de los cristianos estudiosos en general, los aportes de miembros de esta comunidad. Los autores se hacen responsables por el contenido de sus respectivos artículos, los cuales no necesariamente reflejan una postura oficial del Seminario.

Director: Roy May
Editora: Elisabeth Cook
Asistente editorial: Anna Laura Beveder
Diagramación: Darío Atehortúa
Portada: Alberto Guindon

Se solicita canje de publicaciones a instituciones y editoriales

Hecho el depósito de ley.

Apartado 901
1000 San José, Costa Rica
Teléfonos (506) 33 -3830 y 21 -9162
Fax (506) 33 -7531

207

Vida y Pensamiento Vol. 12, N° 1 (junio 1992) San José: Seminario Bíblico Latinoamericano, 1981.
v. 24 cm
semestral

1. Teología - revistas

LIBRARY OF PRINCETON
SEP 28 1992
THEOLOGICAL SEMINARY

Cultura, resistencia y fe

Presentación

El título de este número, "Cultura, resistencia y fe", presenta los tres ejes fundamentales que posibilitan una vida con significado. Se manifiesta en formas multifacéticas que expresan lo profundo de lo humano. Alrededor de estos ejes se forma el espíritu humano, dando paso a la creatividad histórica.

La cultura - ese tejido de experiencia histórica, vivencia social y cosmovisión - es el semillero del cual nace el sentido, el propósito y la dirección de la vida-en-comunidad, y por ende, de la identidad existencial. Las representaciones simbólicas de la cultura son esenciales porque por medio de ellas, se comprende, se mediatiza o se traduce el mundo de tal forma que adquiere sentido. La persona se identifica por medio de símbolos, que refuerzan su Yo en relación con el Otro.

La fe, un fenómeno humano universal, germina de esa experiencia cultural. Mucho más que creencia intelectual, la fe incorpora confianza, lealtad, fidelidad y esperanza. La subjetividad que posibilita el futuro, nos convence que vale la pena vivir. La fe emerge de la experiencia de la vida y nos capacita para evaluar e integrar esa experiencia. Es profundamente social porque la fe "personal" surge de la vida-en-comunidad.

La resistencia brota de la fe y, a su vez, la mantiene. Se alimenta de la cultura y de sus representaciones simbólicas, para mantener la integridad personal y colectiva frente a las fuerzas que desgarran, imponen y dominan.

¡Que trágico cuando se quiebran estos ejes de la vida! Por medio de la fuerza se desprecian y se imponen formas ajenas para destruir el significado y el sentido de la vida de algunos, en función de los deseos de otros. Esta es la lamentable historia de América desde 1492.

Pero no es la única historia. Existe también una historia de resistencia y fe, que mantiene la integridad cultural - la integridad de la vida - frente a los multitudinarios conquistadores (aun frente a la iglesia). Esto es causa de **celebración y esperanza**. Es en este sentido que hemos escogido "cultura, fe y resistencia" como el tema de este número.

Benjamin Chaj, a partir de su propio pueblo maya quiché, profundiza la cultura del maíz, "para lograr una práctica pastoral responsable, liberadora y contextual". Para

los mayas "toda actividad mental, física, personal o colectiva, se relaciona directa o indirectamente con el maíz", explica el autor. Para él, el maíz se convierte en paradigma teológico y pastoral, así como Jesús tomó el trigo y el pan como paradigma para su propio pueblo.

Pablo Barrera, peruano, descubre la acción de Dios en las culturas andinas antes de la llegada de los españoles. Este Dios se opone al proyecto colonizador, y se convierte en fuente de resistencia indígena contra el Dios de los conquistadores.

Dos testimonios reflejan cómo la cultura, la fe y la resistencia son experimentados personalmente. Carmen Hutchinson, nos explica cómo encuentra recursos en las culturas africanas y en la religiosidad negra para resistir el racismo, que niega su humanidad y la de su hijo. Verónica Rozotto, como "mestiza," siente rechazo por ser de "sangre mixta", pero halla paralelos afirmativos y liberadores entre su situación y la samaritana "mestiza" que Jesús valoró.

Finalmente, presentamos algunas tesis sobre la fe cristiana y la conquista. Es un trabajo colectivo que resume las conclusiones del seminario integrado de licenciatura "Fe cristiana y conquista", impartido en el SBL. Varios países, culturas y etnias fueron representados en el curso. Ofrecemos estas conclusiones para estimular la discusión sobre este pertinente y candente tema.

Roy H. May
Profesor SBL

Vida y Pensamiento Vol. 12, N° 1, 1992
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

El maíz: un paradigma teológico para la pastoral indígena

José Benjamín Chaj Hernández

Introducción

La población indígena de Guatemala constituye el 80% del total, sin embargo, durante siglos se ha ignorado - muchas veces condenado - el potencial litúrgico, teológico y cosmogónico que la población indígena posee, que ha sido forjado durante milenios por los antepasados mayas. La historia nos demuestra que la iglesia, en su afan de "convertir a los paganos", ha sido una de las responsables del etnocidio cometido en contra de la población aborigen. [1]

Aunque hoy la Iglesia ha empezado a reconocer, en parte, el daño hecho, las acciones proyectadas para enmendar ese daño son pocas. [2] La Iglesia Protestante ha intentado implementar una pastoral indígena para contrarrestar el acelerado proceso de aculturización de los pueblos. Sin embargo, el contenido teológico de esta pastoral es foráneo, aculturizador y muchas veces discriminador.

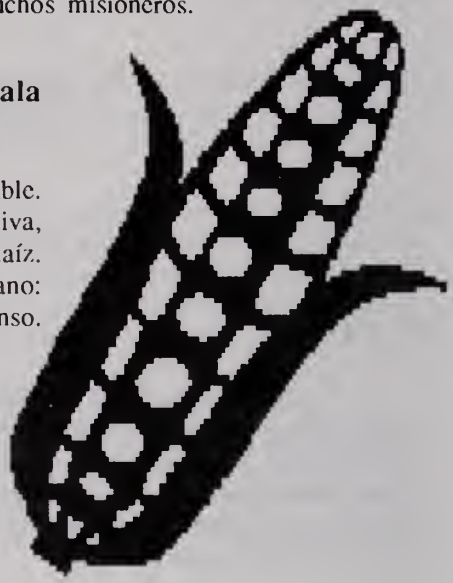
Creemos que para lograr una práctica pastoral responsable, liberadora, y contextual, es indispensable conocer, respetar y fomentar los valores y ejes teológicos autóctonos. Ellos reflejan el sentir, el ser y el pensar de las comunidades. Es en este sentido que proponemos el maíz como un paradigma. El conocimiento de la importancia teológica del maíz y las diversas relaciones que genera su cultivo, nos indican ciertas pautas sumamente interesantes para el contenido y la práctica de la pastoral indígena. Además, no es algo extraño para la fe cristiana, ya que el mismo Jesús, durante su ministerio, hizo del trigo-pan uno de sus paradigmas teológico-pastorales.

En este artículo presentamos al maíz como paradigma teológico en la pastoral indígena. Y para fundamentar nuestra intención, partimos de nuestra experiencia como descendientes de la civilización maya. Consultamos, así mismo, bibliografía pertinente, realizamos entrevistas personales, y pusimos especial interés en la tradición oral.

José Benjamín Chaj Hernández es guatemalteco, presbiteriano y estudiante del SBL. Este artículo es su tesis de grado para optar al bachillerato en teología

Esperamos que este trabajo pueda aportar algunos elementos innovadores y útiles para la teoría y la acción de la Iglesia en Guatemala, ya que va dirigido a los hermanos (as) que algunas veces, sin ninguna mala intención, continúan la práctica alienadora - pastoral y teológicamente hablando - de muchos misioneros.

I. El maíz en la comunidad de Guatemala



Entre los mayas, el maíz es indispensable. Toda actividad mental, física, personal o colectiva, se relaciona directa o indirectamente con el maíz. El maíz está presente en toda la vida del ser humano: en su nacimiento, en su desarrollo y hasta su descanso.

> *La idea fija y permanente durante toda su vida es el maíz, sin el cual siente decadencia y tristeza porque es la misma vida para él, es por eso que añora, sueña poseer una tira de tierra para librarse de la miseria y el abandono en que se encuentra sometido.* [3]

Con base en investigaciones, científicos han calculado el tiempo de existencia del maíz. Unos argumentan que el maíz empezó a cultivarse cerca del año 700 a. C. [4], otros consideran que "ya estaba domesticado antes del año 4 mil a.C." [5] El Pop Wuj [6] menciona al maíz antes de la creación del ser humano, "cuando no había amanecido". Y sirvió para derrotar a "Vucub Caquix y como signo de identificación y presentación para la princesa Ixquic". [7]

Los abuelos, a través de la tradición oral, comentan que el maíz existió, incluso, antes que Dios.

> *Ocurrió el nacimiento del maíz primer jade de gracia divina, la primera infinita gracia divina, cuando no había Dios.* [8]

Es infinita, pues, la edad del maíz, tanto para los abuelos, como para los hijos y los nietos, hasta el día de hoy.

1. El origen del maíz

El Pop Wuj nos dice que de Paxil de Cayala vino el maíz [9]. "De Paxil de Cayala, así llamados, vinieron las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas". [10]

También hace mención de los animales que trajeron el maíz, y al hacerlo vuelve a mencionar el lugar de donde vino.

El yac, el utiu, el quel y el hoh, estos animales les dieron la noticia de las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas, les dijeron que fueran a Paxil y les enseñaran el camino de Paxil. [11]

En las comunidades se confirma lo que el Pop Wuj relata. Por ejemplo, en San Rafael Petzal (Huehuetenango) se cuenta la siguiente leyenda:

Los vecinos de San Rafael, cuando en cierta ocasión volvían de la montaña, descubrieron que en un arroyo habían ciertos granos, que al sembrarlos, produjeron hermosas mazorcas blancas y amarillas. Transcurría el tiempo y no olvidaban aquella bendición. Cierto día, se les apareció un hombre y les dijo: "Yo soy el hombre de maíz y me llamo Paxl, vengo de muy lejos, vivía en la costa pero se me ofendía lanzándome al suelo para que los animales me comieran. Busco ahora un nuevo hogar donde me sepan apreciar. Creo que con ustedes será distinto y ello me hizo llegar hasta esta tierra" [12]

Actualmente, los habitantes del Municipio de Chinautla acostumbran "hacer viajes de visita a Paxil con el propósito de venerar a la Madre Tierra y a su hijo, el maíz". [13]

En Guatemala existen varios lugares que llevan el nombre de Paxil, sin embargo, datos arqueológicos demuestran que Paxil se encontraba en la costa del Pacífico guatemalteco, o sea en el Departamento de Escuintla.

En una estela localizada en San Isidro Piedra Parada, se ha encontrado el glifo documental más remoto, o sea el del séptimo baktun, que corresponde al dato más antiguo de la cuenta larga. Y en esta área es que se debe situar a Paxil, la mítica localidad mencionada en el Pop Wuj, como en los Anales de los Cakchiqueles, y del cual procede el maíz. [14]

La importancia de la ubicación geográfica de Paxil radica en que nos comprueba el lugar de origen del maíz, nos ayuda a entender el porqué de su veneración, y nos explica por qué toda la vida del maya guatemalteco gira en torno a él. Juntamente con el descubrimiento y la domesticación del maíz, se inventa el calendario numérico y [15] se desarrolla la agricultura sistemática debido a que la "mensuración del tiempo y la agricultura son hechos inseparables en su desarrollo". [16] Si volvemos a la mitología [17], encontramos una trinidad invisible, pues maíz, calendario y mito constituyen el fundamento de la cultura maya de ayer, de hoy y de siempre.

2. El desarrollo del maíz

El maíz, como se ha comprobado científicamente, es una planta domesticada, "la más eficiente de grano entre todas las gramíneas" [18] que requirió domesticación.

En la tradición vemos reflejadas las décadas y quizás hasta generaciones de experimentación y observación.

El Pop Wuj, de una manera singular, nos relata cómo la princesa Ixquic experimenta con el maíz y obtiene una buena cosecha, mejorando su variedad.

> *Al llegar Ixquic a la milpa, no encontró más que una mata de maíz; no había dos, ni tres. Y viendo que sólo había una mata con una sola espiga, se llenó de angustia el corazón de la muchacha. ¿A dónde he de ir a conseguir una red de maíz? Enseguida se puso a invocar al Chahal de la comida para que llegara. Ixtoh, Ixcamil, Ixcau, vosotros los que conocéis el maíz; y tú Chahal guardián de la comida de Humbatz, y Hunchohuén dijo la muchacha; y a continuación cogió las barbas, los pelos rojos de la mazorca, y los arrancó, sin cortar la mazorca.* [19]

Obviamente, lo que "Ixquic hizo fue una operación de hibridación, fecundando las mazorcas con el polen de la otra mazorca que no se desgajó". [20] De esta manera, nos enteramos de que la investigación y experimentación adquieren un carácter mítico que culmina en la domesticación del maíz en la realidad.

3. El cultivo del maíz

El cultivo de la milpa [21] es parte de la vida misma desde la infancia junto con otros valores. La agricultura del maíz se aprende. Los minifundios de milpa constituyen los centros de recreación, de trabajo y de estudio.

La importancia del cultivo del maíz no es el cultivo en sí mismo, sino el potencial litúrgico-teológico que se desarrolla en el seno de las familias y comunidades. Atinadamente Luis Pacheco dice al respecto:

> *Para los mayas el maíz fue pues, lo más importante: la base de su alimentación diaria, la causa de sus grandes avances astronómicos y calendáricos, el motivo de su religiosidad y arquitectura, y el material con el que los dioses formaron sus huesos y sus músculos. No debemos pues de extrañarnos de que en la mentalidad de los descendientes de los mayas, el maíz siga manteniendo este estado de sacralidad e importancia.* [22]

El cultivo del maíz involucra a toda la comunidad, desde el proceso de siembra, durante la germinación y hasta la cosecha.

La siembra

La siembra es motivo de regocijo y alegría en la comunidad, y se espera con ansias. "Todas las fases de la siembra del maíz están acompañadas de ritos, oraciones

e incienso". [23] El Tzolkin, o año sagrado, [24] es el calendario ritual agrícola que rige la siembra del maíz. Toda la familia participa en la siembra. La siembra del maíz es profundamente comunitaria y más importante que las divisiones causadas por partidos políticos y religiones.

El mantenimiento del cultivo

Desde que empiezan a brotar las primeras plantitas de maíz, toda la familia y comunidad están atentas a ellas. Se tiene el cuidado de revisar cada agujero donde se depositó la semilla, y se ayuda a la planta a emerger a la superficie.

Todo el trabajo que requiere la milpa en su desarrollo se realiza a nivel familiar. Durante estos períodos los templos cristianos quedan vacíos, los niños no van a la escuela y toda actividad se suspende. Lo interesante del cultivo del maíz es que los que participan no lo consideran una obligación, sino un privilegio.

A mediados del mes de mayo, las hojas de las plantas de milpa alcanzan su máximo desarrollo. Es difícil describir la emoción que se genera en la familia y en la comunidad por ese acontecimiento. Thompson dice al respecto:

> *Me ha parecido que el instinto sexual se canaliza de algún modo hacia el amor y la ansiedad por el maíz tierno, cuando echa las primeras hojas.* [25]

Las primeras hojas de la milpa también motivan la esperanza, y el interés por la vida, pues es el primer signo que evidencia la cosecha.

La cosecha del maíz

Debido a la injusta distribución de la tierra y a la opresión económica [26], durante los meses de septiembre y octubre las familias ya no cuentan con el sagrado grano de maíz. Estos meses antes de la cosecha son de angustia y desesperanza. Es por eso que, cuando en noviembre se cosecha, la alegría es grande. Incluso las familias que no cuentan con un minifundio para sembrar y cosechar participan de la alegría. Los problemas de las familias se superan, en todos los minifundios se escuchan melodías emitidas por silbidos. La cosecha ya llegó.

Toda la comunidad está feliz, pues la cosecha ya fue recibida. En la mayoría de las familias hay banquetes especiales - sin importar la calidad o cantidad de lo que se come - donde se comparte la "bendición de la Madre Tierra". [27] También hay ceremonias religiosas, que cumplen una función de agradecimiento y evocan una tradición milenaria.

> *La ceremonia familiar se activa por dos motivos principales: la fe y admiración como fenómeno heredado, y la sensación de seguridad económica doméstica que produce la presencia del maíz después de haberse tapishcado y acarreado a casa.* [28]

Una buena cosecha de máiz facilita la continuidad de los planes familiares - casamientos, bautizos, encargos y cumpleaños - una mala cosecha modifica y hasta suspende los planes de las familias y de la comunidad.

II. La teología del maíz

Es posible desarrollar una teología del maíz, "porque todas las cosas poseen una dimensión teologal, porque todas ellas pueden verse en referencia a Dios, o contempladas a partir de Dios" [29]. En este sentido, el maíz, para los mayas guatemaltecos, no es simplemente un objeto, sino la vida y la presencia concreta de Dios. "Un Dios de la vida, prosperidad, abundancia y fructificación que nunca se le ve asociado con la muerte". [30]

> *El valor alimenticio del maíz fue sometido al crisol de prueba de la experiencia a través de muchas generaciones. De ahí la gran estimación que ha merecido hasta deificarlo.* [31]

La palabra para designar al maíz en el idioma quiché es ixim, que significa "semen, vida, vigor, esencia y creación". [32] El signo del maíz, en el calendario maya, es Q'anil, y es el día "consagrado al maíz y a la milpa, y es el día más íntimamente asociado con la agricultura". [33] Uno de los significados de Q'anil, es madre, lo que nos indica que el maíz representa también al sexo femenino, aunque se le agregue en ocasiones el artículo masculino "el".

> *Los mayas kanhobales de San Miguel Acatán hablan del maíz llamándolo nuestra Madre maíz, que nos de nuestra vida y el espíritu del maíz es el espíritu de nuestra Madre maíz.* [34]

La concepción del maíz como madre, se puede apreciar también en los relatos del Pop Wuj, en los cuales se le encuentra participando en la creación del ser humano.

1. Maíz y creación

El Pop Wuj nos relata cómo la creación del ser humano fue intentada varias veces sin éxito.

> *Entonces fue la creación y la formación. De tierra, de lodo hicieron la carne <del hombre (sic. ser humano)>. Pero vieron que no estaba bien, porque se deshacía, estaba blando, no tenía movimiento, no tenía fuerza, se caía, estaba aguado, no movía la cabeza, la cara se le iba para un lado, tenía velada la vista, no podía ver hacia atrás.* [35]

Al no poder ver hacia atrás, este ser humano no debía de existir, carecía de conciencia histórica. Fue destruído por el Creador y Formador. Entraron en consulta

los abuelos Ixpiyacoc e Ixmucané para decidir cómo y de qué manera debería ser formado el ser humano. El maíz y el tzite son los elementos adivinadores en esta consulta.

> *Tú maíz, tú tzite, tú suerte, tú criatura: uníos, ayudáos, les dijeron al maíz, al tzite, a la suerte, a la criatura. Entonces hablaron y dijeron la verdad: buenos saldrán vuestros muñecos hechos de madera; hablarán y conversarán sobre la faz de la tierra: Así sea, contestaron, cuando hablaron. Y al instante fueron hechos los muñecos.* (36)

Estos muñecos se parecían al ser humano, incluso hablaban como él y hasta poblaron la tierra. Pero si los hombres de tierra no tenían conciencia histórica, estos, los hombres de madera, no "tenían alma, ni entendimiento, no se acordaban de su Creador y de su Formador, caminaban sin rumbo, y cayeron en desgracia". (37) Esta generación pues, no tenía perspectiva, ni porvenir, mucho menos una utopía.

Después de estos fallidos intentos de crear al ser humano, los progenitores, creadores y formadores dijeron: "ha llegado el tiempo del amanecer, que aparezca el hombre, la humanidad, sobre la superficie de la tierra".

> *Se juntaron, llegaron y celebraron consejo en la oscuridad y en la noche; luego buscaron y discutieron y aquí reflexionaron y pensaron, encontraron y descubrieron lo que debía entrar en la carne del <hombre (sic.ser humano)>.* (38)

De Paxil de Cayala vinieron las mazorcas amarillas y blancas que sirvieron para la creación del ser humano.

> *A continuación entraron en pláticas acerca de la creación y la formación de nuestros primeros padres. De maíz amarillo y de maíz blanco se hizo su carne; de masa de maíz se hicieron los brazos y las piernas del hombre. Unicamente masa de maíz entró en la carne de nuestros abuelos.* (39)

Evidentemente, el maíz - según Pop Wuj - permitió, la creación del ser humano como lo conocemos hoy.

> *Hablaron, conversaron, vieron y oyeron, anduvieron, agarraban las cosas; eran hombres buenos y hermosos. Grande era su sabiduría; su vista llegaba hasta los bosques, los ríos, los lagos, las montañas y los valles.* (40)

Como podemos ver, el Pop Wuj es elocuente en la narración del proceso creador del ser humano, y claramente nos demuestra que la creación del ser humano perfecto sólo fue posible al tomar en cuenta el maíz.

Otras creencias y religiones atribuyen la creación completamente a un ser sobrenatural. En el Pop Wuj encontramos que el maíz es, hasta cierto punto, más importante que el poder sobrenatural. Pues el maíz es el resultado del trabajo del ser humano, es decir, la creación sólo se entiende a partir del trabajo. El trabajo, entonces, no es un castigo, sino una oportunidad para participar con Dios en la creación constante e infinita.

Quizás por esta concepción del trabajo en la creación, la tradición oral y escrita de las comunidades mayas no aborda temas soteriológicos, pues la salvación para los mayas empieza aquí y ahora.

> *Cuando se afirma que el <hombre (sic. ser humano)> se realiza prolongando la obra de la creación por medio del trabajo, estamos diciendo que se sitúa por ese mismo hecho, en el interior de un proceso salvífico englobante. Trabajar y transformar este mundo es hacerse hombre y forjar la comunidad humana es también ya salvar.* [41]

En este crear por medio del trabajo digno se fortalece y se afirma la vida y la vocación de vida.

2. Maíz y vida

Si no hubiese existido el maíz la vida en la tierra no sería posible, pues el Corazón del Cielo y Corazón de la Tierra [42] necesitaba del ser humano para existir.

> *Cuando el Creador y Formador vieron que no era posible que hablaran, se dijeron entre sí: no ha sido posible que ellos digan nuestro nombre, el de nosotros, sus creadores y sus formadores.* [43]

Este pensamiento está presente en toda la vida del maya contemporáneo. Por este motivo, año tras año, y en circunstancias cada vez más adversas, se esfuerza por sembrar y cuidar el máiz, pues es el símbolo de la vida. De ahí su importancia como creador, sustentador y prolongador de la existencia maya. Cuando la cosecha de maíz se recoge: la vida se fortalece, Dios se manifiesta [44], la esperanza y el porvenir se materializan, se acortan las distancias, se fortalece la dignidad, se desafía incluso a la muerte. En síntesis, la comunidad encuentra vida.

En las montañas, volcanes, lomas y ríos donde se ubican los centros ceremoniales, se pueden apreciar durante la noche miles de candelas encendidas. La fragancia de incienso y humo de pom se eleva al cielo como muestra de agradecimiento al Corazón del Cielo y Corazón de la Tierra por la cosecha recibida, pues ella garantiza la existencia de la familia, de la comunidad y de la cultura.

¿Cómo no va a ser elemento de vida el maíz, si la primera bebida al nacer es jugo de maíz, y constituye el ingrediente principal de todas las comidas? Para el

maya de ayer y de hoy, el maíz "es algo vivo, que llora y que siente" [45], especialmente cuando ve sufrir a aquellos a quienes ha dado vida.

3. Maíz y comunidad

El maíz motiva la organización, la convivencia, la solidaridad y la comunicación en las comunidades. Durante el proceso de cultivo la organización se activa, se necesita de la participación de todos para cuidar la milpa. Cuando se cosechan los primeros elotes, se hace partícipe a los vecinos y se comparte con ellos.

Al agotarse el maíz en una comunidad, hay tensión, roces personales, pleitos, borracheras y en ocasiones hasta divorcios. Una de las promesas y obligaciones del padre de familia es garantizar la existencia del grano sagrado durante todo el tiempo.

La ausencia de lluvia durante la germinación del maíz, motiva la relación comunitaria pues se hacen ceremonias colectivas a Dios para que derrame la lluvia.

Por estos motivos, Dios, el maíz y la comunidad son elementos inseparables e indivisibles en la mentalidad maya. La vida se entiende y se vive con base en la relación entre estos tres elementos.

4. Maíz e historia

Como hemos apreciado, la historia del ser humano, desde la perspectiva maya, inicia con la creación de los primeros padres por medio del maíz. Toda la dinámica en relación al maíz facilita la transmisión de mitos, cuentos, leyendas y relatos propios del pueblo maya de generación en generación. "Se cuentan historias ignoradas, de incidentes olvidados o el descubrimiento de una realidad". [46] También se hace memoria de las vicisitudes que se han sufrido desde el primer contacto con los invasores españoles que, en su afán de someter al pueblo, llegaron a rechazar incluso el uso del maíz, argumentando que era "alimento de animales". [47]

La historia escrita en el Pop Wuj nos dice que cuando los héroes civilizadores - Hunahpu e Ixbalanqué - se enfrentaron al reino de la muerte, conocido como Xibalba, dejaron como señal dos cañas de maíz sembradas.

> *Nos vamos abuela, solamente venimos a despedirnos. Pero ahí queda la señal que dejamos de nuestra suerte: cada uno de nosotros sembraremos una caña, en medio de vuestra casa la sembraremos: si se secan esa será la señal de nuestra muerte. Muertos son diréis se llegarán a secar pero si retoñan, están vivos, diréis, ¡oh abuela nuestra! Y vos, madre no lloréis, que ahí os dejamos la señal de nuestra suerte, dijeron.* [48]

El Pop Wuj continúa diciendo que cuando los héroes civilizadores estaban a punto de morir en la lucha por la vida, las cañas se marchitaban, luego retoñaban y se volvían a secar; finalmente las cañas se mantuvieron verdes.

> *Entonces el corazón de la abuela se llenó de alegría, cuando por segunda vez retoñaron las cañas. Cañas vivas en la tierra llana fue su nombre y fueron llamadas el centro de la casa y el centro.* [49]

El pueblo maya no sólo recuerda este mito de las cañas verdes, sino que lo revive, pues su concepción del tiempo, no es "cronológico sino circular". [50] Y así, cada vez que la semilla muere y resucita, se revive y celebra el triunfo de la vida sobre la muerte, se evoca la memoria histórica del pueblo.

En sentido figurado este mito comunica y revela la historia del pueblo maya, pueblo que ha muerto, resucitado, muerto y resucitado. Hoy, a quinientos años de etnocidio, represión y tortura, estamos vivos, las cañas de nuestra historia están verdes y a punto de dar la cosecha. Ya estamos empezando a apreciar miles y millones de candelas encendidas, no sólo en las montañas, sino en todo el territorio maya; los motivos son múltiples y comunitarios.

Nunca más se volverán a secar las cañas de nuestra historia, como tampoco olvidaremos todos estos años de muerte y desolación. El maíz seguirá siendo nuestro más fiel compañero, porque mientras exista, existirá la gloriosa civilización maya, proyectada hacia el infinito.

III. Aportes a la pastoral indígena

1. Algunas observaciones previas

A lo largo de la historia de la Iglesia, "la acción pastoral ha sufrido tantas evoluciones como el concepto y la realidad de la Ekklesia". [51] Pero frecuentemente esas evoluciones no se han producido en función de la comunidad de fe, sino en función de los intereses de la iglesia-institución. En Guatemala, aunque la etapa misionera casi ha desaparecido, la concepción misionera de la acción pastoral [52] aun subsiste en muchas iglesias. Sin embargo, la irrupción de la Teología de la Liberación en América Latina de alguna manera ha afectado a algunas iglesias y pastores protestantes en Guatemala, modificando su concepción de la teología y de la acción pastoral. Al mismo tiempo la Teología de la Liberación ha estimulado y posibilitado la conformación de otros modelos pastorales que, de alguna manera, responden al contexto eclesial y social donde están insertados. Así, nace la **pastoral indígena**.

Hablar de pastoral indígena en Guatemala es sumamente pertinente, pues la población maya constituye el 80% de la población total. Sin embargo, son escasos los pastores y teólogos que han reflexionado al respecto, y aquellos que lo han hecho no aportan elementos teológicos manejables, ni entendibles para las comunidades. No se toma en cuenta el potencial teológico que abunda en la cultura maya.

Algunas iglesias y pastores han introducido elementos autóctonos en la liturgia, otros han motivado el canto en el idioma materno, pero, ¿la pastoral indígena se limita este tipo de iniciativas? ¿Se pretende, acaso, hacer pastoral indígena con patrones teológicos foráneos, matizados unicamente con un vocabulario aparentemente popular o contextualizado?

Desde nuestro punto de vista, lo que define pastoral indígena no son cuestiones de forma sino de fondo, y en este caso, su base teológica. Su contenido teológico debe partir de la perspectiva indígena, puesto que:

> *En toda nuestra vida se manifiesta la presencia de Dios. Todo lo hacemos con sentido de oración: desde salir de la casa, cargar leña, trabajar, etc. No tenemos un día sagrado. Nuestra experiencia es existencial, cotidiana y permanente.* [53]

Al principio de este artículo, expusimos a grandes rasgos la importancia del maíz en las relaciones familiares, comunitarias, litúrgicas y solidarias que genera entre los mayas de Guatemala. Todas estas características del sagrado grano podrían ser elementos innovadores en la concepción y la práctica de la pastoral indígena. A continuación planteamos algunos ejes pastorales, partiendo del maíz como fundamento de la cultura maya.

2. El cultivo del maíz

Todo el proceso que requiere el cultivo del maíz, como ya vimos, es por naturaleza colectivo, teológico y cosmogónico. La comunidad se moviliza y se solidariza entre sí, con el fin de obtener una buena cosecha y brindar felicidad, paz, bienestar y seguridad a la familia y a la comunidad misma. Lamentablemente durante estos años de protestantismo en Guatemala, la Iglesia no ha podido trasmitir ni demostrar estos valores ni su discurso ni tampoco en su práctica. La hermandad y la fraternidad mueren al cruzar la puerta del templo, de ahí en adelante, cada persona y cada familia tiene que velar por sí misma.

La pastoral indígena tiene que tomar en cuenta el potencial pastoral generado por el maíz, y además tiene que motivarlo, difundirlo y fortalecerlo. Debe también partir de estos valores para la formación de sus futuros cuadros, agentes de pastoral, evangelistas y pastores. De lo contrario, seguirá fomentando prácticas pastorales foráneas y alienantes.

3. La creación

La creación, vista desde la perspectiva del maíz, indudablemente genera reflexión en la comunidad, pues la relación con el maíz permanece durante toda la vida. Al lograr la reflexión comunitaria, se está rompiendo con la predicación y la comunicación bancaria [54], prevaleciente hoy en el seno de la Iglesia. Es ahí donde los excluidos, paganos, herejes, brujos, sacrílegos e inconversos - según occidente - empiezan a hacer teología "desde el reverso de la historia". [55]

Otro aporte de la concepción de la creación desde la perspectiva del maíz, es que afirma la identidad maya, ya no como una maldición, o mala suerte, sino como un privilegio del Corazón del Cielo y el Corazón de la Tierra. En consecuencia, los valores foráneos que sugiere e impone el hombre blanco como paradigma humano y hasta divino se superan y se desechan, para ser reemplazados con valores propios y contextuales.

Un último aporte de la creación, desde la cosmovisión maya, es que motiva la participación del ser humano en el crear constante. Desde los albores de la creación del propio ser humano, su trabajo, su esfuerzo y su creatividad se encuentran representados en el maíz, juntamente con el poder y la inteligencia de los poderes sobrenaturales. Todo esto motiva la lucha por la liberación, y la esperanza en un porvenir más justo, fraterno y humano.

4. El Dios de la vida

En el contexto de los 500 años de invasión y muerte para la población aborigen, resulta difícil hablar del Dios de la vida. Desde el primer contacto con los invasores se conoció a un dios que condenaba y descartaba toda concepción teológico autóctona, y por ende, toda manifestación de vida. [56] "La propia existencia de los indios constituía

un pecado, y por lo tanto debían pagarlo con sus vidas". [57] De ahí que "primero había que humanizar al indio, y para ello no se requería sino de la fuerza bruta; por lo tanto la espada debería primar sobre la cruz". [58]

Toda esta imagen opresora de Dios no puede olvidarse de la noche a la mañana, pues ha dejado profundas huellas en la memoria histórica del pueblo. La imagen de un Dios que opta por los pobres es difícil de creer. Para la población maya, en el momento actual, el dios que sigue imperando es el que tolera la desnutrición, el machismo, el racismo, la explotación y la alienación a todo nivel.

> *La esencia misma del trabajo evangelizador, sea cual fuere la Iglesia que lo lleve a cabo, ha sido siempre un atentado permanente, sutil o violento, contra la cosmovisión, las creencias, los hábitos sociales y las formas de organización de los pueblos "paganos o gentiles". Esto sin considerar por ahora el papel que históricamente han desempeñado las iglesias en América Latina, como arma no siempre espiritual de la conquista, como garante del sometimiento de los colonizados, como aliada de las clases dominantes. Las excepciones individuales no cambian el carácter objetivo de la institución.* [58]

La cita anterior no puede ser más elocuente. Las buenas nuevas del evangelio se convirtieron - quizás hasta el día de hoy - en malas nuevas para la población maya. Por esta razón, es preferible que la pastoral indígena anuncie y promueva la imagen de un Dios inmanente en el maíz y manifestada a través de él. Durante estos quinientos años, la única esperanza y el único mensaje de vida del Dios de la vida, ha sido trasmitido y captado por medio del sagrado grano.

Hoy, ante la generalizada desesperanza en un mundo donde pareciera ser que el dios de la muerte superara al dios de la vida, el Dios que siempre ha acompañado a la población maya sigue promoviendo la germinación y el desarrollo del maíz. Al mismo tiempo es señal de esperanza, no sólo para los mayas, sino para todos los pueblos amantes de la verdad, el respeto y la justicia.

Pareciera ser que presentar al maíz como signo de vida es algo completamente novedoso. Sin embargo, Jesús en su tiempo - como veremos más adelante - conociendo el valor cultural y nutritivo del trigo, muchas veces se identificó directa o indirectamente con este grano. Llegó a decir incluso, "Yo soy el pan de vida". La pastoral tiene que tomar en cuenta toda la experiencia de Jesús.

5. El pan: elemento teológico en la praxis de Jesús

Históricamente el pan ha tenido importancia en el pueblo de Israel, como se comprueba en distintos pasajes del Antiguo Testamento. Por ejemplo, en Génesis 19.3 encontramos que Lot cuece pan para los ángeles que se hospedan en su casa; en Exodo 12.15-20 vemos que el pan sin levadura significaba pertenencia y signo de liberación:

"La fiesta de los panes sin levadura es un día que ustedes deberán celebrar, porque ese mismo día los saqué de Egipto a todos ustedes". Además de estos valores, el pan era considerado un elemento teológico-litúrgico, pues se le presentaba como ofrenda a Dios. En Levítico 2.1-16 se indican las distintas modalidades de presentación del pan; vemos también que el pan debería presentarse en una mesa especial en el Santuario de Israel para que fuera un perfume ante Jehová.

> *Y tomarás flor de harina, y cocerás de ella doce tortas; cada torta será de dos décimas de efa. Y las pondrás en dos hileras, seis en cada hilera, sobre la mesa limpia delante de Jehová. Pondrás también sobre cada hilera incienso puro, y será para él, pan como perfume, ofrenda encendida a Jehová. Cada día de reposo lo pondrá continuamente en orden delante de Jehová, en nombre de los hijos de Israel, como pacto perpetuo.* (Lev 24.5-8)

Como podemos ver, el pan sirve también para simbolizar el pacto perpetuo entre Jehová e Israel.

Sin embargo y a pesar de que el pan de trigo era importante - tanto por su significado teológico como por su valor nutritivo - no todos tenían acceso a él. El libro de los Jueces (7.13) nos relata que la población consumía pan hecho de cebada, mientras que 2 Reyes 5.42-43 nos cuenta que el poderoso tenía acceso a cualquier tipo de pan.

> *El pan era el alimento más importante en Israel y dado que Palestina era un país pobre, se hacía originariamente de cebada mezclada con habas, lentejas y otros productos. Posteriormente se impuso el pan de trigo, aunque ciertamente sólo podía disponer de él la clase más acomodada del pueblo, mientras que el pan de cebada continuó siendo el alimento de los pobres.* [59]

La elaboración del pan era una tarea de los excluidos de la sociedad. "La preparación del pan era casi siempre el trabajo matutino del ama de casa, o de sus criados o esclavos" [60] (Gen 18.6 y Jer 7.18). Para el excluido el pan significaba mucho más que para el rico; era el producto de su trabajo, y hasta cierto punto garantía de su vida.

En tiempos de Jesús, el trigo-pan "constituye la base de la alimentación" [61] y tenía la misma importancia histórica, cultural y teológica en la población, sólo que su base ya no es la cebada - en el caso de los pobres - sino el trigo. Y "precisamente de su importación dependía la existencia de los habitantes de la ciudad; en épocas de penurias escaseaba sobre todo este producto, que constituía, como se puede suponer, el grueso de las importaciones de víveres" [62].

El trigo que se usaba en el Templo tenía que ser de primera calidad y muy puro, ya que su importancia teológica era especial en la liturgia.

> *El trigo en Galilea era considerado en Jerusalén de primera calidad y, por tanto utilizable en el Templo. Pero, a causa de su transporte por territorio pagano, no se podía utilizar en el Templo, sólo servía para la población de la ciudad.* [63]

En los evangelios sinópticos encontramos varios pasajes en los cuales Jesús hace referencia al trigo, por ejemplo: Mateo 13.24-30 (el trigo y la cizaña); Marcos 4.1-8 (el sembrador) y Lucas 6.1-5 (los discípulos recogiendo espigas en el día de reposo).

En Guatemala, cuando se hace alusión a la tortilla, automáticamente se piensa en el maíz y viceversa. Quizás esa misma relación se daba entre pan y trigo en Palestina y en particular en Jerusalén durante la época de Jesús. Es por eso que Jesús utilizó esa relación en muchas ocasiones para comunicar su mensaje de esperanza y demostrar su vocación de vida a aquellos que por distintas circunstancias - históricas, teológicas, sociales y políticas - tenían relación directa con el trigo-pan. "El pan representa el alimento por excelencia; el vocablo pan, además de su significado más estricto, designa también a menudo el alimento y sustento en general". [64]

San Juan, conociendo el potencial histórico y teológico del pan, no duda en identificar a Jesús como el pan de vida.

> *Y Jesús les dijo: yo soy el pan de vida. El que viene a mí, nunca tendrá hambre; y el que cree en mí, nunca tendrá sed. Yo soy el pabn que ha bajado del cielo. Yo soy el pan de vida. Los antepasados de ustedes comieron el maná en el desierto, y a pesar de ello murieron; pero yo hablo del pan que baja del cielo; quien come de él no muere. Yo soy ese pan vivo que ha bajado del cielo; el que come de este pan vivirá para siempre.* (Juan 6.35, 4.48-51)

Como podemos ver en este pasaje bíblico, cuatro veces se presenta a Jesús como el pan: Jesús es el pan vivo que ha bajado del cielo.

Resulta difícil imaginar la reacción de los esclavos y otros sectores excluidos de la sociedad judía, cuando escucharon decir que Jesús era ese pan - de cebada o de trigo - que durante generaciones ellos habían amasado y deseado, pero muy pocas veces disfrutado. Jesús no se refirió a cosas abstractas para comunicar su mensaje, y para hacerse entender por la gente, utilizó lo más cercano y apetecido por ellos.

> *Las afirmaciones relacionadas con el pan son siempre concretas y nunca tienen un carácter puramente espiritual. Pues Dios no sólo está en el alma, sino también en el cuerpo del hombre, y el hombre sólo puede servir a Dios en la tierra a través de su cuerpo. Por eso puede haber*

situaciones en las que precuparse por el hombre significa ante todo preocuparse por su cuerpo, por su existencia física. Pues no se puede empezar hablando de Dios a los que tienen hambre. [65]

Posiblemente si a San Juan le tocase escribir nuevamente el cuarto evangelio en un contexto maya diría: "Jesús es el maíz de vida, que ha bajado del cielo". El trigo-pan sirvió de paradigma en la praxis de Jesús.

Para concluir, a manera de reflexión, planteamos la siguiente interrogante: ¿Puede el maíz ser paradigma teológico para la pastoral indígena?

Conclusiones

El maíz, en las comunidades mayas de Guatemala, posee características teológicas sumamente importantes y generadores de relaciones en las familias y comunidades. Estas no son tomadas en cuenta en la pastoral cristiana indígena, a pesar de que los abuelos indígenas "tuvieron la capacidad de reconocer al Dios de la vida aun en una cultura que los invadió. Solamente los cristianos no tienen la suficiente sabiduría y humildad para reconocer al Dios dador de la vida" [66], presente en toda la tradición del maíz.

Si tomamos en cuenta seriamente los ejes teológicos y pastorales que el maíz y su cultivo generan en las comunidades, podremos evitar el "paternalismo, la falsa doctrina de dividir lo espiritual de los material" [67], y el querer hacer pastoral indígena con patrones teológicos foráneos y alienantes. Solamente cuando se logre esto la Iglesia dejará de ser una institución más y se convertirá en un espacio verdaderamente liberador.

"España: es muy difícil coordinar y llevar a cabo una verdadera cooperación con las sardinas a partir de una amistad entrañable con el tiburón".

Mario Benedetti

NOTAS

(1) Para mayor información véase: Fernando Mires, *En nombre de la cruz* (San José, Costa Rica: Editorial DEI, 1989), especialmente los capítulos I y II.

(2) Si se quiere ampliar la información al respecto véase: José Luis Chea, *Guatemala, la cruz fragmentada* (San José, Costa Rica: Editorial DEI, 1988), especialmente los capítulos VI y VII.

(3) Azzo Ghidinelle, **La economía maya antes y después de la conquista**, en *Guatemala indígena*, vol.VI. Nos. 2-3 (abril-septiembre, 1971), p.114.

(4) Paul C. Mangelsdorf, **El origen del maíz**, en *Investigación y Ciencia*, No. 121, p.66 (España, octubre 1986).

(5) *Ibid.*, p.66

(6) El Pop Wuj es el libro que, desde la perspectiva maya, relata el génesis de la humanidad. Su nombre significa "libro del tiempo", "libro de acontecimientos" o "historia del universo". Adrián Chávez, *Ki-che Tzib* (Guatemala) p. 223.

(7) Para comprender mejor la historia de Vucub Caquix y la de la princesa Ixquic véase: Adrián Recinos, *Popol Vuh*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1974), especialmente el capítulo V de la primera parte, y el capítulo IV de la segunda parte.

(8) Eric J. Thompson, *Historia y religión de los mayas* (México: Siglo XXI editores, 1987), p.345.

(9) Existen varias teorías que ubican el nacimiento del maíz en distintas partes de Latinoamérica. "Mac Neish, en un artículo reciente constata que el maíz fue domesticado en una pequeña región de México, al norte de Chiapas y al sur de Ciudad de México. El señor Mangeldorf sostiene la hipótesis de que existía en Sudamérica un centro primario del maíz, sin embargo al comprobarse que mucho antes existió el maíz en Guatemala y México queda descartada, puesto que en la América meridional fue hasta cerca de 1300 aC que aparecieron variedades similares a las mesoamericanas" Paul C. Mangelsdorf, *op.cit.*, p.66

(10) Adrián Recinos, *op.cit.*, p.174.

(11) *Ibid.*, p.175.

(12) Francisco Rodríguez R. **El maíz y el indígena guatemalteco** en *Guatemala indígena*, vol.VI, Nos. 2-3 (Abril-septiembre de 1971), p.174.

(13) Manuel J. Juárez Toledo, *La música en los rituales dedicados al maíz*, (Guatemala: Ed. José de Pineda Ibarra, 1988), p.11.

(14) Azzo Ghidinelle, *op.cit.*, p.112.

(15) El calendario además de servir para dirigir la agricultura, contribuye a proyectar a la comunidad hacia el infinito.

(16) Azzo Ghidinelle, *op.cit.*, p.112.

(17) Para el (la) maya, es una obligación rememorar la historia mítica de su pueblo. Es por esta vía del mito que logra periódicamente reactualizar gran parte de su historia. Al reactualizar la historia mítica, al rememorar la historia mítica, es capaz de repetir lo que los dioses, los héroes, o los antepasados hicieron ayer. Daniel Matul, *El mito en el pensamiento maya*, (obra inédita)

(18) Azzo Ghidinelle, *op.cit.*, p.65.

(19) Adrián Recinos, *op.cit.*, p.63.

(20) Raphael Girar, *Origen y desarrollo de las civilizaciones antiguas de América* (México: 1977), p.75.

(21) Técnicamente, milpa significa un campo sembrado de maíz. En Guatemala se emplea para designar cualquier tierra cultivada. Ruth Bunzel, *Chichicastenango* (Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra, 1981), p.50.

(22) Luis Pacheco, *Religiosidad maya-kekchí alrededor del maíz* (San José: Editorial Escuela para todos, 1985), p.60.

(23) *Ibid.*, p.111.

(24) El Tzolkin consta de 260 días divididos en 20 períodos de 13 días. El vinal kankin, que regularmente abarca los últimos 20 días del mes, señala invariablemente la temporada de proceder a la quema o roza del terreno a sembrar. Manuel Juárez Toledo, *La música en los rituales dedicados al maíz* (Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra, 1988), p.16.

(25) Eric J. Thompson, *op.cit.*, p.348.

(26) "El clamor por la tierra es, sin duda alguna, al grito más fuerte, más dramático y más desesperado que se escucha en Guatemala. Brota de millones de pechos de guatemaltecos qeu no sólo ansían poseer la tierra, sino ser poseídos por ella. Hombres de maíz que, por una parte se sienten tan profundamente identificados con los surcos, la siembra y la cosecha y, por otro, se ven expulsados de la tierra e impedidos de hundirse entre sus surcos fértiles por una situación de injusticia y pecado. Son como forasteros en la tierra que les perteneció por milenios y se les considera como ciudadanos de sugunda clase en la nación que forjaron sus colosales antepasados".

Datos tomados del censo agropecuario de 1979, muestran la grave concentración de tierras en pocas manos frente a una gran mayoría de la población dedicada a la agricultura que no dispone de cantidades racionles de tierra para su uso. El número de propietarios minifundistas que poseían una manzana o menos, creció de 85 053, en 1964, a 247 090, en 1979. En cambio, cada vez la tierra se concentra en menos manos, ya que el número de latifundistas propietarios de 200 caballerías o más decreció de nueve a cuatro, entre los años 1964 y 1979. **Conferencia Episcopal de Guatemala** en *El clamor por la tierra* (San José: Enfoprensa, 1988).

(27) Manuel J. Juárez Toledo, *op.cit.*, p.30.

(28) Abraham García Vicente, **Importancia del maíz en Momostenango** en *Entrevista personal.* Don Abraham Gracía es campesino maya quiché y es de los pocos contadores del tiempo (Aj Kij, o sacerdote maya) que conserva en un buen porcentaje las tradiciones y costumbres más auténticas de la teología y liturgia mayas. La presente entrevista se realizó aprovechando la estadía de Don Abraham en un taller que el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) promueve anualmente. San José, 10 de septiembre de 1991).

(29) Leonardo Boff, *Iglesia, carisma y poder* (Bogotá: Editora Voces, 1981), p.27.

(30) Sylvanus G. Morley, *La civilización maya* (México: Fondo de Cultura Económica, 1947), p.254.

(31) Eric J. Thompson, *op.cit.*, p.351.

(32) Abraham García, *Entrevista personal* (San José, Costa Rica, septiembre).

(33) Ruth Bunzel, *op.cit.*, p.93.

(34) Adrián I. Chávez, *Kiche-Tzib* (Guatemala: sin editorial, s/f), p.277.

(35) Adrián Recinos, *op.cit.*, p. 28.

(36) *Ibid.*, p.28.

(37) *Ibid.*, p.29-30.

(38) *Ibid.*, p.103.

(39) *Ibid.*, p.104.

(40) *Ibid.*, p.104.

(41) Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación, perspectivas*. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1980. 8a. edición) p.210.

(42) Ucux Caj y Ucux Ulcu son los sustantivos con que se designa a Dios en el idioma quiché. No existen en español palabras que encierren su profundo significado. Lo más cercano es "Corazón del Cielo y Corazón de la Tierra", que se encuentra integrado por Tepeu, Gucumatz, Alom, Cajolom, Tzacol, Bitol y el Corazón del Cielo y Corazón de la Tierra.

(43) Adrián Recinos, *op.cit.*, p.26.

(44) "El fundamento esencial de toda revelación del verdadero Dios es la vida. Si Quetzalcoatl u otro Dios son eminentemente dioses de la vida, allí se revela el verdadero Dios (en uno o varios). El monoteísmo no es en sí la garantía de la revelación del Dios de la vida. Es la vida misma de los seres humanos vivida con dignidad, justicia y en comunión con los demás. Por eso, el politeísmo no es tropiezo para que se dé una verdadera revelación divina, si ésta acontece como manifestación de la vida en favor de todos. Elsa Tamez,**Quetzalcoatl y el Dios cristiano: alianza y lucha de dioses**, *Revista Pasos*, segunda época, No.35 (San José, mayo-junio 1991), pp.8-22.

(45) Luis Pacheco, *op.cit.*, p.60.

(46) Adrián I. Chávez, *op.cit.*, p.79.

(47) *Ibid.*, p.278.

(48) Adrián Recinos, *op.cit.*, p.79.

(49) Adrián Recinos, *op.cit.*, p.101.

(50) El vivir el mito es salirse del tiempo profano, cronológico, para desembocar en un tiempo culitativamente diferente, un tiempo sagrado, a la vez primordial e indefinidamente recuperable. Daniel Matul, *El tiempo desde la perspectiva maya* (obra inédita).

(51) Floristán C. *Acción pastoral*, **Conceptos fundamentales de pastoral** (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983), p.21.

(52) La pastoral misionera pretende en razón de su teología pietista y de su filosofía pragmática, hacer que los cristianos no se enreden con ninguna otra lealtad sino la que deben a la Iglesia y al Evangelio, entendido éste en términos espiritualistas. Fomenta el esfuerzo estrictamente personal, el individualismo y el espíritu de superación material, como signo de una buena relación con Dios. Para una mejor comprensión de la pastoral misionera véase: Rubén Lores, **El destino manifiesto y la empresa misionera**, *Vida y Pensamiento*, vol.7, Nos.1 y 2 (San José, Costa Rica: 1987), pp.13-29.

(53) *II Consulta Ecuménica de Pastoral Indígena*, **Aportes de los pueblos indígenas de América Latina a la teología cristiana** (Quito: Ediciones Abya Yala), pp.74-75.

(54) La educación bancaria anula el poder creador o lo minimiza, estimulando así la ingenuidad y no la criticidad, satisface los intereses de los opresores. Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido* (México: siglo XXI editores, vigesimoquinta edición, 1980), p.75.

(55) Frase acuñada por Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres* (Salamanca: Edicones Sígueme, 1982), p.290.

(56) El reconocimiento del Dios de la vida en el pueblo aborigen, jamás se dio por parte de los conquistadores. Ni siquiera los buenos misioneros que proclamaban y practicaban el Evangelio como justicia y defensa del aborigen, tuvieron la capacidad de aceptar que el Dios de la vida estaba presente y era ya venerado antes de la llegada de los españoles. Elsa Tamez, Quetzalcoatl y el dios cristiano: alianza y lucha de dioses en *Revista Pasos*.

(57) Fernando Mires, *En nombre de la cruz* (San José: Editorial DEI, 1989), p.54.

(58) *Ibid.*, p.51.

(59) Raúl Vidales, *Utopía y libaración, el amanecer del indio* (San José, Costa Rica: Editorial DEI, 1980), p.41.

(60) F. Merkel, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, vol. III (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983), p.282.

(61) Scrafin de Ausejo, *Diccionario de la Biblia* (Barcelona: Editorial Herder, 1963), p.1426.

(62) Ch. Saulinier - B. Rolland, *Palestina en tiempos de Jesús* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 1986), p.19.

(63) Joachin Jeremías, *Jerusalén en timpos de Jesús* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985),p.55.

(64) *Ibid.*, p.57.

(65) F. Merkel, *op.cit.*, p.283.

(66) L. Coenen, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento, vol.IV* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983), p.286.

(67) Elsa Tamez, *op.cit.*, p.21.

(68) Moisés Colop, *500 años de resistencia, hacia una pastoral *indígena*.* (San José, Costa Rica: Editado por el Centro Evangélico Latinoamericano de Estudios Pastorales, 1990), p.38.

BIBLIOGRAFIA

Obras de consulta

* Coenen, Lothar y otros. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983) vol.III.

* Floristan C. y otros. *Conceptos fundamentales de pastoral* Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983.

* Scrafin De Ausejo. *Diccionario de la Biblia* Barcelona: Editorial Herder, 1963, p.2126

Libros

* Bunzel, Ruth. *Chichicastenango*. Guatemala: Editorial José Pineda Ibarra, 1981 p.513

* Colop, Moisés y otros. *500 Años de resistencia, hacia una pastoral indígena*. San José, Costa Rica: Editado por el Centro Evangélico Latinoamericano de Estudios Pastorales, 1990, p.94

* Chávez, I. Adrián. *Ki-che Tzib*. Guatemala, p.312

* Chávez, Adrián. *Pop Wuj*. Guatemala: Centro Editorial VII.E, 1986, p.112

* Gutiérrez, Gustavo. *La fuerza histórica de los pobres*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982, p.292

* Ibarra Grasso, Dick Edagar. *Cosmogonía y mitología indígena americana*. Buenos Aires: Editorial Kier S.A., 1980, p.383

* Jeremias, Joachin. *Jerusalén en tiempos de Jésus*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986, p.409

* Lohse, Eduardo. *Introducción al Nuevo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986, p.264

* Matcos, J y Barreto, J. *Vocabulario teológico del Evangelio de Juan*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980, p.308

* Mires, Fernando. *En nombre de la cruz*. San José: Editorial DEI, 1981, 2a. edición, p.219

* Morley G., Sylvanus. *La civilización maya*. México: Fonde de Cultura, 1947, p.575

* Moser, Antonio y Leers, Bernardino. *Teología moral: conflictos y alternativas*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1987, p.323

* Pachceo, Luis. *Religiosidad maya-ketchí alrededor del maíz*. San José: Editorial Escuela para Todos, 1985, p.195

* Recinos, Adrián. *Popol Vuj*. México: Fonde de Cultura, 1978, p.240

* Rigaux, Beda y Lindars, Bernabes. *Para una historia de Jesús*. Bilbao: Editora Española Desclee de Brouwer, 1979, p.188

* Thompson J., Eric. *Historia y religión de los mayas*. México: Editorial Siglo XXI, 1987, 8a. edición, p.485

* Vila, David. *Plástica maya*. Guatemala: Tipografía Nacional 1983, 2a. edición, p.500

* Vidal, Jorge. *Vida vegetal*. Buenos Aires: Editorial Stella, 1984, 13a. edición, p.323

* Vidales, Raúl. *Utopía y liberación del indio, el amanecer del indio*. San José: Editorial DEI, 1988, p.200

* Von Rad, Gerhard. *El libro de Génesis*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982, p.539

Revistas

* Chidinelle, Azzo. **La economía maya antes y después de la conquista**, en *Guatemala indígena*. (Guatemala, abril-setiembre 1971),.vol.VI, Nos. 2 y 3

* Lores, Rubén. **El destino manifiesto y la empresa misionera**, en *Vida y Pensamiento*. (San José, Costa Rica, 1987), vol. 7, Nos. 1 y 2.

* Mangelsdorf, Paul. **El origen del maíz**, en *Investigación y ciencia*. (España, octubre 1986), No. 121

* Tamez, Elsa. **Quetzalcoatl y el Dios cristiano: alianza y lucha de dioses** en *Revista Pasos*, segunda época (San José, mayo-junio 1991), No. 35.

Vida y Pensamiento Vol. 12, N° 1, 1992
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

Religiosidad y resistencia del pueblo andino: la fe de los "paganos" Reflexiones a la luz del Evangelio de Mateo

Pablo Barrera R.

¿Cómo actuó Dios cuando las culturas sudamericanas se enfrentaron a la llegada de los españoles y a su proyecto colonizador? es la interrogante de fondo de este artículo. Abordaremos esta cuestión a partir del ejemplo de la cultura incaica y nos preguntaremos cómo se reveló el Dios liberador antes de la invasión y en contra de ella.[1] Los alcances universales del plan salvífico nos permiten articular el fundamento teológico de la acción de Dios anterior a la "cristianización". La argumentación de este trabajo se basa en lo que aprendemos de la misión de Jesús entre los que no eran judíos, según el evangelio de Mateo.

La acción de Dios en contra del proyecto colonizador de los cristianos se fundamenta, sobre todo, en el carácter anti-cristiano de dicho proceso. Los grupos que conmemoran críticamente los 500 años han hecho énfasis en que Dios no podía estar del lado del conquistador, por más apariencia religiosa que éste presentara. Pero nuestro propósito no es subrayar esta evidencia, sino dar el siguiente paso lógico y consecuente: si el Dios verdadero no estaba con el conquistador-colonizador, tenía que estar del lado de los pueblos indígenas, víctimas del proyecto de dominación. Entonces, se trata de buscar la acción de Dios en la resistencia de estos pueblos.

A este aspecto no se le ha prestado mucha atención, sobre todo desde la reflexión teológica. Se dio por sentado que aquí el cristianismo comenzó cuando llegaron los conquistadores y en la religión que trajeron. Ni en la experiencia misionera católica, ni en la protestante se consideró que Dios podría revelarse en la cultura de los evangelizados. Ni siquiera imaginaron que Dios podría manifestarse en los proyectos alternativos, contestatarios o contrapuestos a los de los misioneros-conquistadores.

Para analizar este segundo aspecto haremos una lectura teológica de algunas experiencias de resistencia que ocurrieron fundamentalmente entre los siglos XVI y XVIII. Nos proponemos, pues, buscar vestigios del Dios liberador, las semillas del Reino en la religiosidad de los rebeldes.

Pablo Barrera, peruano, de la Iglesia Evangélica Peruana,es graduado del SBL y trabaja en Quito, Ecuador, con el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI)

I. La fe de los paganos en el Evangelio de Mateo

En el Evangelio de Mateo, los destinatarios privilegiados de la misión de Jesús son los judíos. Tanto el testimonio de Jesús como el encargo a los doce (10.6) se dirigen exclusivamente a "las ovejas perdidas de la casa de Israel". Pero hay unos pocos relatos que describen el encuentro de Jesús con personas que no eran judías. Estos, aunque son contados, ofrecen muchos elementos para caracterizar la postura de Jesús ante personas de otras culturas. Estos encuentros pueden darnos pautas para superar la lectura "cristianizada" de los valores culturales propios y buscar en ellos elementos acordes con el Dios liberador.

En Mateo es claro que el ministerio de Jesús a los paganos no surgió por su propia iniciativa. Incluso, puede demostrarse que en su encuentro con los paganos,los de otras culturas, el evangelizado es el mismo Jesús; una evidencia de esto es su sorpresa ante una fe no esperada. El mártir resulta ser el pagano y Jesús alimenta la esperanza de que en ellos se manifieste el Reino de Dios.

Trabajaremos con dos relatos de Mateo: el diálogo con el centurión de Capernaum (Mt 8.5-13) y el encuentro con la mujer siro-fenicia (Mt 15 21-28). Estos relatos tienen muchos factores en común.[2] En ambos casos encontramos que la acción de Jesús no proviene de su propia iniciativa sino de la de estos extraños al judaísmo. Proponemos la hipótesis de que en estos relatos hay elementos que evidencian la existencia de una cristología contestataria. Nos referimos a una fe en el Cristo resucitado que no es la fe oficial que vemos en los relatos de Mateo. Es la fe de los paganos, que incluso se anticipó a la llegada de Jesús. En ambos casos encontramos una fe que sorprende a Jesús y sus seguidores. Evidentemente se trata de una cristología desarrollada en el ámbito de la comunidad cristiana, una elaboración teológica posterior; sin embargo, ésto no quita que en esa fe exista un reflejo del Jesús histórico.

La fe de estos incrédulos fue reconocida y alimentada por Jesús. No sucedió lo mismo con la fe de las culturas andinas, que, al contrario, fue totalmente rechazada y condenada por los misioneros "cristianos". Creemos que la cristología que la iglesia primitiva expresa en estos relatos sirve como de pauta para revalorizar de la fe de las culturas no "cristianas", como la indígena-andina.

1.1 La exclusión de los "cristianos" del Reino de Dios Mt 8.5-13

Este relato se divide en dos partes. La primera contiene el encuentro y diálogo del centurión con Jesús (8. 5-9) y la segunda, la exhortación de Jesús a "los que le seguían", motivada por la fe del centurión (8. 10-13). En el relato hay esta secuencia: Jesús no encuentra fe en Israel (8.10); fuera de Israel encuentra gran fe (8.11), y por último, Jesús responde positivamente ante esa fe (8.13), aunque no provenga de la "casa de Israel".

El evangelio entre los que no han sido evangelizados

Aquí tenemos a un pagano que recurre a Jesús en busca de salud y vida para su criado. La dramática situación se describe en el v.6: "Señor, mi criado está postrado en casa, paralítico, gravemente atormentado" (Reina Valera). La vida es atacada por la enfermedad y acechada por la muerte. La sola descripción de esta situación motiva la respuesta inmediata y precisa de Jesús: "yo iré y le sanaré"(v.7).[3] La curación se cuenta al final del relato (v.13), pero la respuesta de Jesús nos permite afirmar lo siguiente: Jesús se constituye en fuente de salud, vida y salvación de la muerte; todo esto porque acepta de la fe de aquel extraño a la cultura y religión de la "casa de Israel".

Es seguro que la noticia y la fama de Jesús ya habían circulado por Capernaum. Esa noticia se concreta como "buena" en la curación del criado. En cambio, la experiencia de la evangelización de nuestros pueblos, la noticia de Jesucristo se constituyó en "mala", porque produjo muerte, destrucción y rechazo.

¿Qué significaba Jesús para el centurión? Como propuesta cristológica diremos que el centurión recurrió a Jesucristo para buscar vida y superar la muerte. La relación entre Cristo y vida es clara en el relato mismo. Para una cristología en contextos de muerte, el Cristo resucitado debe manifestarse como la correlación del Dios que da, defiende y rescata la vida y como el que consuma el triunfo de la vida sobre la muerte.[4] En la conquista y la colonia sucedió lo contrario: se recurrió a Jesucristo para llevar muerte y justificar un proyecto de dominación.

Los datos revelados en los vv. 8 y 9 nos permiten afirmar que en este pagano había una fe que no era común, aun entre los judíos seguidores de Jesús. Su devoción y respeto se notan en cómo se dirige a Jesús. Lo llama "Señor" (8.6 y 8).[5] Al mismo tiempo, se siente indigno de que Jesús entre a su casa, lo cual indica que reconoce el desprecio que los judíos tenían hacia los gentiles.

La renuencia del centurión a que Jesús entrara en su casa es muy similar a la modestia de la mujer que no se consideraba digna de sentarse a la mesa y comer el "pan de los hijos". Ella sólo aspiraba a recibir las migajas que van cayendo de la mesa ("Sí, Señor; pero aun los perrillos comen de las migajas que caen de la mesa de sus amos", Mt 15.27). Ninguno de los dos se siente digno de ser tratado como un israelita. No tienen pretensiones exclusivistas. Como veremos luego, ellos evangelizan a Jesús. Actitudes como esas suelen hacer falta en la empresa misionera. La pauta misionera puede generalizarse así: el misionero que no sabe ver el "evangelio" en los que no creen, será incapaz de comunicar el evangelio de Jesucristo.

Llama poderosamente la atención el énfasis que el relato pone en la seguridad del centurión. Los vv. 8 y 9 indican que éste tenía una fe fuera de lo común y una confianza plena en que Jesús podía salvar a su criado. La ilustración que el mismo centurión usa así lo indica. En el ámbito militar las órdenes se acatan y la palabra dicha se da por un hecho. Con base en esa experiencia, este militar le pide a Jesús "solamente

dí la palabra y mi criado sanará"(v.8). Jesús no había encontrado esta gran fe ni entre los judíos ("De cierto os digo, que ni aun en Israel he hallado tanta fe", v.10).

Una cristología que no sea exclusiva para los cristianos

Jesús es el primer sorprendido por la fe del centurión. No esperaba tanta confianza en el poder de Dios ni tanta apertura hacia su Reino. Jesús no deja de maravillarse ("Al oírlo Jesús, se maravilló", v.10), a pesar de que unos versículos antes había sentenciado que el criterio para entrar en el Reino de los cielos no es confesional sino práctico (7.21). Pero en este caso la advertencia, hizo a sus seguidores judíos, muy expuestos a los confesionalismos.

Este criterio se subraya también en el cap. 25.31-46. Se afirma que el juicio se hará a todas las naciones ("y serán reunidas delante de él todas las naciones; y apartará los unos de los otros, como aparta el pastor las ovejas de los cabritos" 25.32), lo cual constituye una contradicción a toda pretención judía de exclusividad. Si en el plan de salvación no hay lugar para los que no son judíos, el juicio de las naciones no es sino una pantomima. Además, el juicio que incluye a todas las naciones es coherente con el mandato de la "gran comisión", al final de Mateo (28.16-20), en donde se encomienda "haced discípulos a todas las naciones". Aquí al igual que en Mateo 25, se usa el término "etnos" que literalmente significa "gentil" o "pagano".

Israel era el pueblo del que Jesús esperaba una respuesta al anuncio de su Reino. Los judíos constituían el "pueblo de Dios" y por lo tanto era de esperar que en ellos habría receptividad y fe en la llegada del Reino. Es a los convencionalmente creyentes a quienes Jesús mismo llama "hijos del Reino" (8.12), pero que no tendrán parte en él, sino que "serán echados a las tinieblas de afuera".

Del lado opuesto se ubican los otros pueblos, considerados paganos y extranjeros. En este grupo está el centurión. Es entre ellos donde Jesús encuentra fe, y los llama advenedizos de "oriente y de occidente" (8.11) que "se sentarán con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos".

No podemos sostener que antes de 1492 "Dios por aquí no pasó". Esto es muy importante hoy, en el esfuerzo por "releer" teológicamente nuestra historia y buscar en ella la fe de los considerados paganos. Se trata de buscar en nuestro pasado a aquellos "muchos del oriente y del occidente", a los que los hijos del reino tradicionalmente han considerado como "paganos" (8.12). Decimos releer porque ya hay una lectura teológica de la historia hecha por el conquistador misionero.

Importa recordar también, por la similitud de personajes, la fe confesada por otro centurión y relatada en el mismo Evangelio. A raíz de los acontecimientos acaecidos con el deceso de Jesús en la cruz, el centurión y sus soldados, encargados de cuidar el cuerpo, exclamaron: "verdaderamente éste era Hijo de Dios" (Mt 27.54). Mateo presenta la primera confesión cristológica en boca de un grupo de paganos. Aquí hay otra pauta importante para

la lectura teológica de nuestra historia: ¿por qué no buscar en la fe o religiosidad indígena andina los signos de un cristianismo auténtico, aunque no tenga ese nombre? Para esto es necesario poseer la capacidad de reconocer el sentido profundo de la cruz, en la que un inocente fue crucificado en nombre del poder político-religioso de su época.

Proponemos, entonces, que se desarrolle una cristología que parta de los inocentes crucificados de nuestra historia. Otro campo de estudio es como los indígenas se opropiaron de valores y símbolos cristianos,los confundieron y mezclaron con elementos de su propia religiosidad y así desarrollaron un sincretismo para la resistencia. En la segunda parte de nuestro trabajo señalaremos algunos ejemplos.

1.2 Los paganos reorientan el proyecto cristiano (Mt 15.21-28)

El segundo encuentro de Jesús con paganos, que nos narra Mateo, es con una "mujer cananea". En este estudio sostenemos la hipótesis de que una "no judía" reorienta el énfasis misionero de Jesús hacia los judíos. La secuencia de este relato es muy similar a la del anterior. Hay dos momentos claramente distinguibles: primero, el encuentro (15. 21-24) y la respuesta maravillada de Jesús (15.22-28) y segundo, la fe inesperada y la curación inmediata ante la palabra de Jesús. El énfasis está en la curación. En Mateo pocas veces se usa "sanidad" - que también significa "salvación" - para referirse a las curaciones (por ejemplo en 14.36).

Cristo entre los ídolos

Según Mateo, Jesús se encuentra en territorio pagano. El relato está ubicado después de la polémica sobre el lavado de manos antes de las comidas. Si tomamos en cuenta que, en esa polémica, la cuestión de fondo es la contaminación (cf. 15.20), el siguiente relato en el que Jesús está en tierra de paganos, en tratos con una mujer y con su hija endemoniada, se hace altamente provocador. El asunto de la contaminación es un elemento cultural religioso de los judíos. Jesús no permite que el Evangelio se encierre en aquella cultura.

Es importante decir que, a diferencia del encuentro con el centurión, aquí tenemos un contexto fuertemente marcado por el paganismo. Estamos en territorio pagano, con claras pruebas de una presencia demoníaca y en circunstancias tajantemente prohibidas para todo buen judío. El territorio y las costumbres son extraños y despreciados por el pueblo judío.

No encontramos pruebas de que la visita de Jesús a esos lugares tuviera propósitos misioneros. Jesús no esperaba encontrar indicios de fe allí. En ese primer momento, imbuido por sus objetivos misioneros hacia los judíos, no sabe valorar ni leer correctamente la fe de esta mujer, porque no la esperaba. Jesús mismo se siente en territorio pagano y gentil, pero se convierte. En el 11.21, el escritor ya nos ha adelantado las expectativas de Jesús en cuanto a las posibilidades de encontrar fe entre los gentiles.

Esta actitud puede compararse con el menosprecio y rechazo del misionero hacia los valores religiosos de los pueblos "cristianizados". No esperaban encontrar valores espirituales rescatables, ya que daban por sentado que estos eran territorios paganos y totalmente ajenos al cristianismo.

La mujer recurre a Jesús buscando sanidad para su hija. Mateo describe la situación de la hija similar a la del siervo del centurión: "gravemente atormentada" (15.22). También aquí Jesús aparece como recurso para salvar de la muerte y dar vida. El mensaje del evangelio aquí es la buena noticia, que se verifica con hechos.

Otro elemento rescatable para nuestro estudio es la forma en que esta mujer se dirige a Jesús: "Señor, Hijo de David" (15.22). El centurión también llama a Jesús "Señor" (8.6). Son títulos que Jesús nunca usó para sí mismo y que le fueron dados por la comunidad cristiana. Es interesante, como señala Fuller, que es posible que esos títulos mesiánicos indiquen una cristología en la que se identificaba a Jesucristo con el "Yahveh-Kirios" del Antiguo Testamento.[6] Se trata nuevamente del Dios no cristiano o pre-cristiano, y más precisamente del Cristo que se enmarca en el Dios salvador de los pobres.

Nuestros personajes, pues, están usando títulos propios de la cultura y religión judías. Están recurriendo a valores extraños a su cultura. Percibimos aquí la apropiación de valores religiosos ajenos, con el objetivo de aprovecharlos a su favor. Un hecho similar sucedió cuando los pueblos de América se apropiaron de los valores culturales europeos y los usaron como recurso de defensa.

Es posible que, por la cercanía de los pueblos, la mujer y el centurión tuvieran algún conocimiento de la religión de los judíos. Pero consideramos más conveniente hablar de una fusión de valores religiosos en la mente e idiosincracia de estas personas. Este hecho no es raro en la experiencia de los pueblos que fueron objetos de misión o adoctrinamiento. Vamos a citar aquí un ejemplo: la virgen Santa Rosa de Lima, un símbolo religioso propio del santoral español, no es de origen indígena andino. Sería lógico entonces que ésta jugara un papel importante al lado de los colonizadores. Pero, curiosamente, ésta aparece en la confesión de los dominados, apoyando los movimientos insurgentes anti-coloniales. Los pueblos andinos se apropiaron de muchos de estos símbolos extraños, supuestamente cristianos, y los incorporaron a sus luchas reivindicativas.

La lucha de los que no son cristianos por un lugar en la mesa en el Reino de Dios

Ante el primer rechazo de Jesús, la mujer se le enfrenta decididamente y se interpone en su camino. Consideramos que este es el sentido de la expresión "¡Señor, socórreme!" (15.25), que contrasta con su posición frente al grupo, en el 15.24. Con esta actitud exige el diálogo y una respuesta. Es un reclamo esperanzado y lleno de seguridad.

El segundo rechazo de Jesús (15.26) no la detiene. Reinterpreta el argumento a su favor y se abre un espacio entre los destinatarios de la misión de Jesús. Esta actitud se asemeja mucho a la de los propios indígenas, quienes se denominaban "cristianos" y reclamaban la benevolencia del Dios del misionero y del Rey de España. Se resistían a creer que Dios se complaciera en que los colonizadores explotaran y asesinaran a los cristianos.

El asombro de Jesús es similar al que experimentó con el centurión. La actitud de la mujer es inesperada y por eso la sorpresa es mayor. Jesús no pone reparo en afirmar: "Oh, mujer, grande es tu fe; hágase contigo como quieres" (15.28). Nuevamente Jesús reconoce y valora la fe de los que no pertenecen a su pueblo. El criterio para determinar la validez de esta fe no es étnico, racial, cultural ni religioso; es la decisión de la persona de demandar el favor de Dios para enfrentar el peligro de muerte.

Esta mujer usó hábilmente el mismo argumento de Jesús para no permanecer excluida. La alusión a la mesa nos servirá aquí de ilustración. La mesa es el lugar donde se comparten los alimentos. Jesús se niega categóricamente a aceptar que en la mesa de los hijos haya un lugar para los extraños. Ella no pretende un lugar en la mesa, sino debajo de la mesa, como los perros. Sin embargo, termina apropiándose, con la solidaridad de Jesús, de un lugar en la mesa de los hijos. Si leemos este relato a la luz de la exhortación de Jesús en el cap. 8.11s, diremos que ella ha ocupado el lugar de los hijos, a los que el Señor excluyó precisamente por ser exclusivistas.

Es interesante notar que Mateo ubica esta historia entre relatos de dos grandes mesas servidas por el mismo Jesús (14.13-21 y 15.32-39). El único requisito para participar en esas mesas, es tener hambre. Es la mesa de Abraham, Isaac, Jacob y de "muchos de oriente y de occidente" (8.11). La mujer y el centurión han ocupado un lugar en la mesa del Reino; lugar que perdieron los "hijos del Reino", quienes, a diferencia de Jesús, no supieron reconocer en los paganos a sus hermanos.

2. Pistas para reconocer al Dios liberador en algunas rebeliones anti-coloniales (XVI-XVIII).

Según la historia,en nuestro pasado existió un poderoso imperio que logró dominar en un amplio territorio de lo que hoy es América del Sur. Se discuten muchas teorías sobre su modelo de dominación. Algunos investigadores no dudan en llamarlo "régimen despótico-monárquico", en cuyo nombre se estructuraron hasta las pautas de conducta social: "ama sua, ama quella, ama llulla" (no robar, no ser ocioso, no mentir).[7] Sin ánimo de idealizar las condiciones de vida de la población indígena bajo el dominio incaico, creemos que no se puede pasar por alto que la llegada de los españoles truncó el desarrollo de esa sociedad.

Visto teológicamente, podemos decir que el expansionismo español interrumpió el bienestar incaico y convirtió a nuestros pueblos en un Egipto. Esta comparación entre

la situación del indígena bajo la colonia y la del pueblo de Israel en Egipto no es nueva. Ya la había formulado Tupac Amaru II, uno de los más notables rebeldes indios anticoloniales, quien solía recurrir a imágenes bíblicas en sus proclamas, comparando la situación del Perú con la del pueblo de Israel en Egipto. El paradigma del Exodo se constituyó para él en una herramienta hermenéutica para leer su realidad. Este es precisamente el mismo camino que aquí queremos seguir.

En nuestro intento por leer teológicamente la actividad indígena anticolonial, recurrimos al texto bíblico, y tomamos de allí al Dios revelado en culturas diferentes a la judía o pre-cristianas. Los dioses de la mitología incaica no se quedaron quietos ante el drama de los indígenas. A los rebeldes con frecuencia se les acusaba simultáneamente de "alzados e idólatras".[8] pues sus actos de insurrección siempre iban acompañados por actos de devoción a los dioses de sus antepasados.

2.1 El kairós indígena y el Dios cristiano

Para comprender las expectativas de la población andina, ya dominada por los españoles, en el retorno del Inca[9] debemos tener en cuenta las virtudes de la organización social de los incas. Entre otras podemos citar que la propiedad y el trabajo de la tierra eran colectivos.[10] La siguiente cita de Lumbreras nos permite sospechar el anhelo por el retorno a un pasado que fue mejor:

> *La estructura de la propiedad colectiva de la tierra y la óptima racionalización del trabajo por el estado, quien se preocupaba de crear nuevas y mejores tierras en todas partes,permitía, en la base de la pirámide social, una vida con un cierto grado de seguridad y equilibrio, dado que a nivel de las amplias masas de campesinos no existían propiamente diferencias en el acceso a las fuentes de subsistencia y,además, el estado se preocupaba por favorecer el desarrollo de su capacidad productiva y de consumo.*[11]

A la crueldad y trato inhumano con que los españoles los trataban y con que alimentaban el deseo de volver al pasado, hay que añadir la imposición de valores religiosos extraños. Entre estos los principios cristianos ocupan un lugar importante. La imposición del cristianismo implicaba necesariamente el desarraigo de cualquier otro tipo de religiosidad; hecho que generalmente se logró por métodos violentos. Un ejemplo es la triste historia de la llamada extirpación de idolatrías. Los procesos judiciales - civiles y eclesiásticos - seguidos a los "idólatras" desde el siglo XVI son numerosos.[12] Los indígenas rendían culto a diversos seres,[13] que en opinión y conveniencia de los españoles eran de inspiración diabólica. Por esto, los españoles trataron a los indígenas como paganos e idólatras, de la misma manera que los judíos trataban a los gentiles (griegos o romanos).

A lo largo de la historia de la conquista y colonización los actos de rechazo a dicho proceso han sido continuos. Esa historia siempre estuvo acompañada - tema

que comúnmente no se estudia en la educación oficial - por la historia de las rebeliones anti-coloniales. El indígena jamás se resignó a aceptar el dominio español.

Entre el "Viracocha" y el Dios cristiano

En la mitología andina había una concepción tripartita del mundo existente:[14] el cielo, la tierra y el mundo subterráneo (en quechua: "Hanaq Pacha","Kay Pacha" y "Hurin Pacha" respectivamente). Pero se entendía que un ser supremo había creado ese mundo: el dios padre llamado "Viracocha" y la santa madre llamada "Pacha Mama". " Viracocha" era el dios supremo creador al que se debía la existencia de esa realidad tripartita. En cada parte había jerarquías de seres que eran representaciones locales de" Viracocha". Así, en la parte más alta del "Hanaq Pacha" estaban el Dios Sol y luego el Inca.

En los relatos de los cronistas indígenas - los pocos que se conservan o han perdurado - se encuentra la afirmación común de que desde un principio los indígenas creyeron que en los españoles se estaba haciendo presente nada menos que el "Viracocha". De ahí que solían referirse a ellos como los "viracochas". Es importante que nos preguntemos aquí cuál fue la raíz de esta confusión. No se debió al predominio de una cultura "superior" sobre otra "inferior". Esto equivaldría a afirmar el sometimiento inevitable de una "mentalidad primitiva" a un "racional-occidental". Nos parece muy acertada la opinión de Nathan Wachtel quien afirma que tal confusión se debió a la angustia ante lo desconocido que no encajaba en el orden lógico, mitológico y cosmogónico de la cultura indígena. Por eso, llegaron a la conclusión de que se trataba de divinidades que habían irrumpido en el mundo profano.[15]

Cuando los españoles llegaron el imperio incaico se encontraba en guerra interna. Había dos incas que luchaban por hacer prevalecer su legitimidad y someter al otro. Los partidarios de Huáscar, quien era el heredero legítimo del trono, vieron en los españoles al "Viracocha" que venía en auxilio del legítimo inca. Los seguidores de Huástar consideraron el asesinato de Atahualpa, ejecutado por Pizarro, como el castigo divino contra el usurpador del trono; por esto algunos no dudaron incluso en aliarse con los españoles. Pronto comprendieron el engaño cuando sus supuestos defensores se volvieron cruelmente contra ellos.

No todo el pueblo inca aceptó la divinidad de los españoles. Por ejemplo, Atahualpa nunca mostró ante Pizarro el menor signo de sumisión, e incluso se negó a aceptar la "amistad" del Rey de España que Pizarro le ofrecía. Aunque supongamos que no toda la población indígena consideró a los españoles como "viracochas"; sí es cierto que todos se preguntaron si eran divinos o humanos.[16] Resulta ilustrativo confrontar esta pregunta de los incas con la cuestión jurídica-religiosa que acarreó grandes polémicas en la corte española durante el siglo XVI: si los indios eran humanos o semisalvajes. Mientras los indios se preguntaban si los españoles eran seres humanos o divinos, éstos discutían si los indios eran subhumanos o salvajes. En el mejor de los casos, salvo algunas excepciones como la corriente lascasiana, los consideraban humanos paganos e idólatras

y, por lo tanto, había que obligarlos a convertirse a la "verdadera religión". La fe de los paganos no tenía ningún valor para los españoles.

La actitud de Atahualpa ante Pizarro constituyó un brote de resistencia. La actitud de los españoles hacia los indios creyentes pronto pondría en evidencia la falsedad del "Viracocha". Esta afirmación la fundamentaremos en los testimonios de dos indígenas: en el importante testimonio quechua de Felipe Guamán Poma de Ayala "El Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno", y el de Titu Cusi Yupanqui antecesor de Tupac Amaru quien mantuvo la lucha indígena anti-colonial cerca de 15 años (1555-1569).

Guamán Poma retoma los propios principios cristianos para criticar y condenar a los españoles y simultáneamente defender a los indios. Así, describe la codicia de los españoles:

> *Cada día no se hacía nada, sino todo era pensar en oro y plata y riquezas de las Indias del Pirú. Estaban como un hombre desesperado, tonto, loco, perdido el juicio con la codicia de oro y plata. A veces tenían gran fiesta, pareciendo que todo oro y plata tenían dentro de las manos asido. Como un gato casero cuando tiene al ratón dentro de las uñas, entonces se huelga y si no siempre acecha y trabaja y todo su cuidado y pensamiento se le va allí, hasta cogerlo no para, y siempre vuelve allí, así fue los primeros hombres.* [17]

Mientras que de los indios dice "no he hallado que sean tan codiciosos en oro y plata los indios. Ni he hallado quien deba cien pesos, ni mentiroso, ni jugador, ni perezoso, ni puta, ni puto, ni quitarse entre ellos".[18] En consecuencia, Guamán Poma no duda en sentenciar: "Los españoles corregidores y padres comenderos, con la codicia del oro y plata, se van al infierno".[19] Las crónicas de Guamán se escribieron tan temprano durante los primeros años de la colonia que permiten llegar a la conclusión de que representan un sentimiento con fuerte arraigo entre el pueblo indígena. Es el testimonio del rechazo a aquellos que en el nombre de Dios atropellaron una cultura y religión diferentes, y mostraron total incapacidad para percibir y, menos aceptar, (cosa de la que no se salva el propio Las Casas)[20] la fe de los "paganos".

Tito Cusi continuó la lucha de Manco Inca (1535-1545) y Sairi Tupac (1545-1555) y se alzó contra los españoles con el objetivo de restaurar el imperio incaico. Su centro de operaciones fue la región de Vilcabamba, la que, por muchos años,convirtió en un territorio inexpugnable para los españoles, situación que retrazó la consolidación del proceso de conquista. Miguel León Portilla indica que el Virrey Francisco de Toledo trató "por todos los medios" de someter al rebelde. Como las armas no le daban resultado, envió numerosas embajadas, entre las que figuraban los frailes, a convencer al inca de que debía someterse al Rey y a Dios.

En su descripción de los conquistadores Titu Cusi recoge la opinión inicial de los indios: "Decían que habían visto llegar a sus tierras ciertas personas muy diferentes

de nuestro hábito y traje, que parecían viracochas, que es el nombre con el cual nosotros nombramos antiguamente al Creador de todas las cosas, diciendo Tecsi Huiracochan, que quiere decir principio y hacedor de todos...".[21] Para el inca rebelde la superación de esta grave confusión era de fundamental importancia. Así se explica su furibunda conclusión: "si los blancos se comportan con tanta crueldad, es que no son Viracochas, sino, al contrario, hijos del Diablo".[22]

Dominación, resistencia y lucha de dioses

Aunque el asunto merece mayor investigación parece que en la mitología indígena, antes de la llegada de los españoles, no había concepciones equivalentes al infierno y al diablo; si existían concepciones similares, nunca superaban su posición subalterna respecto a los dioses benefactores "Viracocha" y el Sol. Esto significa que en la religiosidad indígena se daba la lucha de los dioses y era común la hegemonía o supremacía de los dioses benefactores sobre los destructores. De esta manera, se comprende mejor el sentido religioso que adquirieron las luchas de los indígenas contra los colonizadores. En ellas se percibe que los indígenas se apropiaron de valores religiosos de los cristianos para condenar a los propios españoles o para exigirles un trato acorde con su prédica. Es la misma actitud del centurión de la mujer siro-fenicia cuando le ruegan a Jesús que les ayude.

En la poesía indígena, lo que revela la conciencia de esta relación, también se encuentra expresada la relación entre resistencia indígena-dominación y lucha de dioses. "La tragedia del fin de Atahualpa" se considera una pieza teatral quechua; pero no por ello deja de tener importancia histórica. En ella se recoge la memoria de los vencidos. Por un lado, expresa sarcásticamente la relación entre codicia y religión en los conquistadores; por otro lado, la forma tan diferente en que los indígenas veían la relación entre el oro, la plata y los dioses.

Almagro: *Este fuerte señor te dice:*
nosotros hemos venido
en busca de oro y plata.

Fray Vicente de Valverde interviene airado:

No, nosotros venimos
a hacer que conozcáis
al verdadero Dios...

El representante indígena responde:

El Sol, que es nuestro padre,
es de oro refulgente
y la Luna, que es nuestra madre,
es de radiante plata,

y en Curicancha ambos están.
Pero para acercarse a ellos
hay que besar antes la tierra...[23]

El poema muestra claramente el uso de la religión para apantallar el verdadero Dios de los españoles: el oro y la plata. Mientras que tienen un significado económico-religioso, para los españoles el oro y la plata, para los indios tienen un significado simbólico-religioso. Pero lo religioso es muy diferente para unos y otros. Para los españoles la codicia había hecho del oro y la plata verdaderos dioses, en cuyo nombre se justificaba todo sacrificio. Para los indios el oro y la plata eran símbolos de un dios que no demandaba tales sacrificios, sino que exigía que se respetara el orden cósmico, inclusive la tierra.

La dominación del pueblo indígena debió pasar necesariamente por la dominación de sus dioses y, por lo tanto, implicaba la imposición de nuevos dioses. Pero el español escondía su verdadero dios tras el aparente Dios cristiano; el que se mostraba exclusivo y no aceptaba ninguna competencia. No hay gracia para los de afuera de la "casa de Israel". El Inca, el Sol y el Viracocha no podían seguir teniendo el mismo valor religioso; al contrario era preciso exterminarlos.

Tanto la muerte del Inca, como la destrucción de los símbolos religiosos indígenas significó para ellos un profundo desconcierto. Se trataba nada menos que de la muerte de sus dioses, de la negación del sistema con que explicaban la realidad. Por lo tanto, la revitalización de éstos para restaurar el incario implicaba ejecutar acciones de rebeldía. Para consolidar su dominio lo españoles requerían la muerte de todos los dioses indios. Y, efectivamente, el convencimiento de que sus dioses habían muerto los conducía a un fatalismo que beneficiaba a los españoles.[24] La doctrina religiosa que luego los colonizadores enseñaban, se orientaba a confirmar la muerte de los dioses indígenas.[25] En la crucifixión del pueblo indígena[26] y de sus dioses no hubo un centurión al pie de la cruz que por lo menos insinuara resignadamente "verdaderamente éstos eran Hijos de Dios".

Como señalamos anteriormente, el Inca mismo tenía un lugar en la teología. Su muerte era un golpe al más cercano representante de sus dioses. La posibilidad de restaurar el imperio exigía la certeza de que el inca regresaría, el orden mítico reviviría: que el Viracocha, el Sol y el Inca verdaderamente retornarían. Por eso, el pueblo indígena le suplicaba al Inca muerto "que abra nuevamente sus ojos, que extienda nuevamente hacia ellos sus manos magnánimas, a fin de restaurar entre ellos y el mundo la armonía perdida".[27]

La renuencia de Atahualpa a aceptar la superioridad de los españoles se explica también por su teología. La primera ocasión en que Pizarro se dirigió al Inca fue para ofrecerle la amistad de un gran señor, en nombre del cual venía. La respuesta del Inca fue que él también era un gran señor en su imperio y que no tenía que hacer amistad. La siguiente intervención es la del cura Valverde, el que ya no lo invita, sino lo conmina, a adorar a Dios, a la cruz y al Evangelio, "porque todo lo demás era cosa de burla".

La respuesta de Atahualpa muestra la teología en la que se sustentaba su renuencia y posterior resistencia. El Inca dijo que él "no adoraba sino al Sol que nunca muere y a sus dioses que también tenía en su ley".[28]

A través de la historia ha habido continuos actos de insurrección. Estos pueden ser considerados, desde la teología indígena, como intentos de resurrección, pero todos han sido frustrados. La resurrección no se ha consumado, pero el Sol y la Luna han seguido alumbrando. El Viracocha aun puede volver y todavía se espera el domingo de resurrección.

Es la resurrección del Dios "no cristiano" asesinado por los cristianos. Para aceptar esto se requieren, contradictoriamente, actitudes tan cristianas como las de Jesús ante el centurión y la mujer siro-fenicia: reconocer su fe y alimentarse de ella. Es reconocer a Dios en el otro. Es tener la capacidad, como el centurión y la mujer siro-fenicia, de reconocer el poder y la bondad del dios del otro. En otras palabras, se trata de dejarse evangelizar por los otros; encontrar en ellos la buena nueva del Evangelio. Es el principio de alteridad que debe estar presente en la experiencia cristiana.

2.2 El Dios de nuestros padres y el Cristo solidario

Uno de los mayores obstáculos teológicos para la revaloración de la religiosidad propia de nuestros pueblos es la cristología. Si Jesucristo es indispensable para salvación, entonces antes de Cristo no hay salvación. Esto es no concuerda con el Dios salvador registrado en los escritos bíblicos desde los orígenes. Hoy se hace más necesario preguntarse por la historia de la salvación antes del cristianismo y fuera de él. Desde ahora es menester adelantar que, en nuestra opinión, esta reflexión no elimina la importancia de la cristología pero sí exige que se replantee.[29]

Creemos que no es necesario que el eje cristológico sea eliminado porque el énfasis neotestamentario sobre la salvación, aunque es fuertemente cristocéntrico, no entra en contradicción, ni excluye la amplitud de la historia de la salvación. Más aun - y ese es el objetivo de la primera parte del trabajo- creemos que en los evangelios hay pautas cristológicas que no excluyen la fe de otras culturas.

Para esto retomamos particularmente los pasajes de Mateo que han sido objeto de nuestro estudio. Allí encontramos a un Cristo que, aunque se sorprende y hasta muestra renuencia, al fin es capaz de aceptar la fe de los incrédulos. Es el Cristo que se deja evangelizar, o mejor dicho, se siente evangelizado por los paganos pues encuentra fe en ellos. Esto es muy evidente en su encuentro con el centurión, en el que Jesús mismo no se presenta como requisito exclusivo para la salvación, sino que más bien alude a Abraham, Isaac y Jacob; afirmando que vendrán muchos de oriente y de occidente a sentarse juntamente con ellos (Mt 8.11). Y entonces, el reino de los cielos es presentado como el lugar de encuentro no exclusivamente para los cristianos.

Una crítica común que el cristianismo del conquistador hizo a la religiosidad incaica fue su veneración a otros dioses. Baste señalar contra esto, que la religión judía no estuvo exenta de este problema.[30]

La teología del pueblo de Israel tenía su historia. Sus padres Abraham, Isaac y Jacob, no fueron cristianos, porque no conocieron el cristianismo. En nuestro pasaje encontramos que Jesús se refiere a ellos como padres de la fe israelita y creemos que aquí tampoco había pretensión de exclusividad. Ellos eran los padres de la fe israelita, pero los paganos tuvieron "sus propios padres", que no conocemos, como los judíos tampoco los conocían. Habría que buscar la presencia del Dios salvador y su lucha con los otros dioses de muerte en la teología de esos otros pueblos. Lo indiscutible es que Jesús afirma el encuentro en el Reino de Dios inclusive, de los excluidos por el judaísmo.

De manera que es Jesús mismo el que nos da la pauta para preguntarnos por la fe de nuestros padres, de nuestros antepasados y su teología. Se trata de un esfuerzo por revalorar la fe de aquellos que fueron excluidos por el cristianismo; postura que, a juzgar por nuestro pasaje bíblico, resulta contradictoria con la actitud del mismo Jesús.

Los españoles no conocían (y desconocieron) a los dioses indígenas, de igual manera como el Faraón no conoció a Yahveh. Los dioses indígenas fueron un fuerte incentivo en las luchas anti-coloniales de los indígenas; pero el éxodo aún no se ha consumado. Por eso, afirmamos que en nuestra historia hay un éxodo inconcluso.

Lo que nunca faltó fueron los reclamos y rebeliones. Solicitudes como las del centurión y la mujer sirofenicia, reclamando un derecho en los planes salvíficos en el dios en cuyo nombre se presentaba el misionero y el conquistador. Cada acto insurreccional manifestaba una nueva convicción de que el "Viracocha" había descendido para liberarlos.[31]

En la revolución de Tupac Amaru II, que fue, quizás, el proceso insurreccional más desarrollado de nuestra historia, con frecuencia se encuentra que los propios rebeldes usan valores religiosos españoles. Por ejemplo, Tupac Amaru solía arremeter contra la riqueza usando los preceptos del cristianismo primitivo.[32] Ya hemos señalado anteriormente que compara el éxodo con la situación del indio durante la colonia. A estas apropiaciones de la religiosidad española debemos agregar otro hecho sumamente importante para la historia de la iglesia en el Perú. Tupac Amaru consagró al primer obispo indígena, el indio natural llamado Nicolás Villa.[33] De esta manera la rebelión contaba también con el apoyo del propio obispo.

Simultáneamente se encuentra la ejecución de curas que apoyaban el proceso colonial. Así, Tupac Catari, sucesor de Tupac Amaru, ejecutó a un franciscano por haberles oficiado una misa de maldición, después de la cual sufrieron una derrota.[34] También fue frecuente la negativa de los indígenas rebeldes capturados a confesarse cristianos antes de ser ejecutados. Muchos prefirieron morir como rebeldes y excomulgados, pronunciando el nombre del Sol o del Inca antes que el de Cristo.[35] En los pueblos donde los rebeldes lograron tomar posesión, luego de que mataban a todos los españoles, procedían también a destruir sus imágenes.[36]

En la lucha anticolonial los indígenas procuraron conservar la fe en el dios de sus antepasados, porque el Cristo que se les predicó, a juzgar por la actitud de los evangelizadores, no era solidario con ellos. Al contrario, ese Cristo parecía estar del lado del español. O en su defecto, tomaban al Cristo español y con mayor autenticidad lo ubicaban al lado de las luchas anti-coloniales. Conviene decir aquí que la esperanza de retornar al incariato se cultivó como posibilidad para librarse de la opresión colonial y fue acogida no sólo por los indígenas sino también por otros sectores sociales. Por ejemplo la gesta de Gabriel Aguilar y Manuel Ubalde quienes promovieron un levantamiento anti-colonial fundamentado en una mezcla de cristianismo y mitología andina.[37]

En la rebelión de Juan Santos Atahualpa (1742-1756) se muestra claramente como los valores religiosos dependían, en el fondo, de su eficacia práctica en situaciones reales. En nuestro caso, la situación de opresión que sufrían los indígenas. Juan Santos logró aglutinar e insurreccionar a grandes masas de indígenas de la Selva Central peruana. Se trataba de un indio, pero se presentaba como enviado por el Dios cristiano; con el agravante de que su misión era expulsar de las indias a los españoles eclesiásticos y civiles[38] y restaurar el imperio incaico. El que se presentara como enviado por el Dios cristiano no fue un obstáculo para que convocara y movilizar a los indígenas. Estos debieron reinterpretar los mitos cristianos como manifestación de sus propias divinidades. Este hecho no les resultaba difícil por las siguientes razones. En primer lugar porque se trataba de una divinidad que solidarizaba con su situación y que lideraba un proceso de liberación. En segundo lugar por el concepto circular del tiempo, el eterno retorno, que predominaba en estos grupos étnicos.[39] Esto les permitió reconocer en Juan Santos a sus propios dioses re-encarnados.

El nombre ya puede resultar de importancia secundaria: ¿Yahveh?, ¿Viracocha?, ¿El Sol?, ¿El Inca?, ¿Hijo de David?. Lo que importa es si libera o esclaviza. El Dios liberador ha estado presente en las luchas anti-coloniales, con diferentes nombres pero con el mismo proyecto. Es el mismo Yahveh que descendió para liberar a los esclavos del yugo Egipcio y que con Jesucristo afirmó que muchos de "oriente y occidente", de todos los lugares, se sentarán con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los Cielos.

NOTAS

1. En la coyuntura actual, cuando se conmemoran críticamente los 500 años de la conquista, se vienen desarrollando trabajos en los que se plantea la revelación de Dios antes de la invasión. Por ejemplo, Elsa Tamez, "Quetzalcoatl y el Dios cristiano: alianza y lucha de dioses". *Vida y Pensamiento* II, 1 (San José, Costa Rica, 1991), 31-34.

2. Javier Pikaza y Francisco de la Calle aluden - sin desarrollarla - a esta similitud. *Teología de los evangelios de Jesús* (Salamanca: Sígueme, 1980), pp. 148 y 171.

3. Joaquín Jeremías señala que la expresión "yo iré y lo sanaré" debe entenderse como una pregunta que Jesús se hace, por el hecho de tener que entrar a la casa de un pagano. *Teología del Nuevo Testamento I* (Salamanca: Sígueme, 1985), p.194s. El judío que entraba en casa de un pagano era considerado impuro. Véase Joaquín

Jeremías, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977), p.333. Si en efecto se tratase de una pregunta, ésta reforzaría la hipótesis de que Jesús no esperaba encontrar fe fuera de Israel.

4.- Esta idea aparece en el documento "Danos hoy nuestro pan de cada día", emitido por un grupo de religiosos (Lima, noviembre de 1979).

5.- En el segundo relato discutiremos los títulos que ambos personajes dan a Jesús.

6.- R.H. Fuller. *Fundamentos de cristología neotestamentaria* (Madrid: Cristiandad, 1979), pp.73ss,

7.- Es la opinión de Luis G. Lumbreras, en *Nueva visión del Perú* (Lima: Tarea, 1988), p.39.

8.- Véase, por ejemplo, el estudio de caso de Frank Salomon **Culto a los ancestros y resistencia frente al Estado en Arequipa entre los años 1748 y 1754**, citado por Steve J. Stern (compilador) en *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes* (Lima: IEP, 1987)

9.- Este mito ha sido trabajado con algún detalle por Alberto Flores Galindo. Véase su artículo **Buscando un inca**, citado por Steve Stern (compilador) en *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes* (Lima: IEP, 1987).

10.- "La tierra era, a no dudarlo, la fuente principal de la riqueza, pero la riqueza no dependía de su posesión, sino de la capacidad para hacerla produtiva. Por eso pudo mantenerse el régimen de propiedad colectiva de la tierra..." Luis G. Lumbreras, *op.cit.*, p.36. Véase también el trabajo de John Murra, **Tenencia de la tierra**, en *Nueva visión del Perú*, op.cit.

11.- *Ibid*, p.37.

12.- Consúltese, por ejemplo, el trabajo sobre la región de Cajatambo, Lima, de Pierre Duviols: *Cultura andina y represión (procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII)* (Centro de estudios rurales andinos "Bartolomé de las Casas", 1986).

13.- Aquí entra en juego la cuestión del monoteísmo, tan arraigado en la teología cristiana, pero discutido en la teología bíblica, sobre todo en el Antiguo Testamento. Justo González ha llamado la atención sobre la tendencia nhacea el monoteísmo reinante en la época y contexto en cuando surge y se desarrolla el cristianismo; y la posible vinculación de ese monoteísmo con la necesidad de una teología universal - imperial. **Apuntes en pos de nuestra propia historia**, en Varios, *Lectura teológica del tiempo latinoamericano* (San José: SEBILA, 1979), ppo. 135ss.

14.- En esta parte seguimos la explicación propuesta por Jan Szeminski: **¿Por qué matar a los españoles? Nuevas perspectivas sobre la ideología andina de la insurrección en el siglo XVIII**, citado en *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, op.cit.*

15.- "Toda sociedad implica una cierta visión del mundo, una estructura mental regida por una lógica particular. Los acontecimientos de la historia, al igual que los fenómenos de la naturaleza, se ubican en el orden explicativo de los mitos y cosmogonías correspondientes a cada cultura. Todo aquello que represente una excepción a este orden racional (animales cuya conducta parezca extraña, acontecimientos inhabituales, etc.) significa la irrupción de fuerzas sobrenaturales o divinas en el mundo profano. En esa medida lo racional cotidiano resulta destruido y nace la angustia por el contacto con lo desconocido" Nathan Wachtel, **La visión de los vencidos** en *Nueva visión del Perú, op.cit.*

16.- Nathan Wachtel, *ibid*, p. 144.

17.- Recogido por Miguel León Portilla, *El reverso de la conquista* (México: Joaquín Mortiz, 1964), p. 138.

18.- *Ibid.*, p. 135.

19.- *Ibid.*, p. 138.

20_ En este sentido, la diferencia entre Las Casas y afines, y Ginés de Sepúlveda y afines, estaba fundamentalmente en el método usado para la "extirpación de idolatrías".

21_ Citado por Miguel León Portilla, *ibid.*, p. 160s.

22_ Junto a esta afirmación Nathan Wachtel transcribe las siguientes palabras de Titu Cusi: "...pensando que eran gente grata enviada de aquél que ellos decían que era el Tecsi Viracocha - que quiere decir Dios - y paréceme que me ha salido al revés de lo que yo pensaba, porque sabed, hermanos, que éstos, según me han dado las muestras después que entraron en mi tierra no son hijos de Viracocha sino del demonio..." citado en *La visión de los vencidos*, *op.cit.*, p. 142.

23_ Citado por Miguel León Portilla, *op.cit.*, p. 131.

24_ Una estrofa de un poema quechua dice: "¡Déjennos pues ya morir, déjennos ya perecer, puesto que ya nuestros dioses han muerto!". Citado por Nathan Wachtel, *ibid.*, p. 148.

25_ "La evidencia de la muerte de los dioses aparece confirmada, después de la derrota, por la enseñanza que imparten los españoles. Estos pretenden llevar consigo el conocimiento del verdadero Dios, destruyen impúnemente templos y estatuas y revelan a los vencidos que hasta entonces se han limitado a adorar falsos ídolos". Nathan Wachtel, *ibid.*, p. 149.

26_ "El costo demográfico de estas décadas parece haber sido uno de los más altos que registra la historia de las agresiones coloniales. Los conocidos efectos del choque de dos culturas - el crash of peoples que mencionaba Darwin - fueron catastróficos en América... La población indígena que quizás bordeaba los quince millones en 1525, no pasaba de un millón y medio en 1571, con Toledo. Esta caída demográfica vertiginosa fue particularmente destructiva en la costa y se ha calculado que en algunas zonas sobrevivió uno de cada dieciséis habitantes". Carlos Araníbar, **El principio de la dominación**, citado en *Visión nueva del Perú*.

27_ Nathan Wachtel, *op.cit.*, p. 153.

28_ La cita es de Felipe Guamán Poma tomada de Miguel León Portilla, *ibid*, p. 117.

29_ Elsa Tamez levanta esta cuestión en su artículo antes citado, p.4.

30_ Al respecto resulta oportuna la siguiente conclusión de Gunther Bornkamm: "Es cierto que en la religión de Israel subsisten elementos míticos: el antiguo mito oriental de la lucha de la divinidad contra el monstruo de los tiempos primitivos al comienzo del mundo ha dejado numerosas trazas, sobre todo en los salmos; hay elementos míticos infiltrados en la concepción de la espera mesiánica que condicionan incluso las imágenes de la esperanza apocalóptica muy tardía. Finalmente el culto y las prácticas devotas están impregnadas de motivos y de representaciones que se encuentran abundantemente en toda la hostoria de las religiones: adivinación, magia, ritos de ofrenda y de purificación". En *Jesús de Nazaret* (Salamanca: Sígueme, 1982), p.35s.

31_ Carlos Araníbar sañala que en las aspiraciones independentistas de los indígenas había una mezcla de acciones político-militares y convicciones subjetivas. Nótese esto, por ejemplo, en la siguiente cita: "Conatos de levantamientos, esperanzas nativistas en la insurrección liberadora de los dioses andinos, resistencia pasiva, razzias guerrilleras y hasta velados conciertos con abortados motines de mestizos. Pero no un rearme psicológico suficiente ni un rearme militar que amenazara de veras al poder blanco". **El principio de la dominación** en *Visión nueva del Perú*, *op.cit.*, p. 163.

32_ Un tema aparte y a la espera de mejor investigación es el rol revolucionario de los curas en las luchas indígenas anticoloniales. No pocos apoyaron las insurrecciones. La iglesia oficial ha ocultado el rol revolucionario de estos, actitud coherente con su rol como socio de la colonia. Véase, por ejemplo, Juan José Vega, *José Gabriel Tupac Amaru* (Lima: Universo, 1969), pp. 84ss. Importa adelantar aqui que es menester distinguir el rol de los curas que apoyaron las insurrecciones indígenas de los levantamientos e instigaciones provocadas por curas en la masa indígena, con el único propósito de auyentar a los cobradores de impuestos, los mismos que

se constituían en verdadera compentencia en la recaudación de tributos. Ver al respecto Scarlett O'Phelan Godoy: *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia 1700-1783* (Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas, 1988).

33. Juan José Vega, *ibid*, p.88.

34. Juan José Vega, *ibid.*,p. 87.

35. "Un parte militar español remarca que los sublevados mueren gustosos por su Rey Inca sin acordarse de Dios ni de su Santa Ley. Agrega que se degollaron doce rebeldes y de ninguno de estos pudimos conseguir que dijese Jesús y ha sucedido lo mismo con otros seiscientos que habían muerto en los suplicios". Juan José Vega, *ibid.*, p.89.

36. Juan José Viga nos cuenta un caso sucedido en Chayanta. *Ibid*, p.87.

37. Consúltese al respecto el artículo de Alberto Flores G., Buscando un Inca, *op cit.*

38. Tomamos estos datos del libro de Mario Castro Arenas, *La rebelión de Juan Santos* (Lima: Carlos Milla, 1973).

39. "La reinterpretación de los mitos cristianos y aún de objetos materiales "desacralizados" de la sociedad occidental, es una operación frecuente en la mentalidad mágica de las sociedades arcaicas, dado que en las viejas cosmogonías predomina el concepto del tiempo circular, del eterno retorno. De esa suerte ciertos mitos, ciertos personajes o divinidades de esos mitos aparentemente nuevos, son tomados como manifestaciones de mitos y divinidades antiguas, vueltas a encarnarse en los nuevos tiempos". Mario Castro Arenas, *ibid.*, p.32.

Vida y Pensamiento Vol. 12, N° 1, 1992
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

Perspectivas

Apuntes sobre fe y conquista desde una madre negra

Carmen Hutchinson Miller

Introducción

Siento la necesidad de aprovechar este espacio, vedado por tantos siglos, para hablar en primera persona, yo, como mujer negra, madre y latinoamericana.

Desde que inicié mi educación formal siempre se me dijo que al redactar un trabajo, debía realizarlo en forma impersonal, porque sino daría la impresión de ser subjetivo. Ahora que tengo este espacio, me olvidaré de las reglas, porque considero que en el momento histórico actual, deben hablar aquellas personas que sufren. Sólo ellas y ellos podrán describir sus vivencias, creencias, temores y esperanzas en una forma real y convincente. Sólo ellos saben lo que sienten y son los llamados a hablar desde sus experiencias.

Es por eso que quiero exponer mi experiencia como madre y negra, a la luz de todo un acontecer histórico.

Madre y negra

¿Por qué desde la perspectiva de una madre negra? Porque nosotras, las madres negras, sufrimos al pensar que nuestros hijos e hijas van a sufrir por causa de su color. No en un pueblo, ciudad o país determinado, sino en un mundo que los rechaza por el "pecado" de ser descendientes de un grupo humano que fue desarraigado, explotado y casi aniquilado por intereses egoístas y deshumanos.

Desde la perspectiva de una madre negra, porque a pesar de lo que implica para nosotras, en nuestros distintos contextos - unos menos crudos que otros pero todos difíciles al fin - sentimos y creemos que también formamos parte de este universo y tenemos derecho a existir y a crecer. Por eso, nos resistimos a "morir", y en esa resistencia procreamos nuestra raza para combatir la injusticia y crueldad de este mundo hacia un grupo humano que, sin duda alguna, es creación de Dios.

Carmen Hutchinson Miller, costarricense, bautista, es estudiante del SBL

Pienso en cómo se sentía la mujer y madre africana, y hago un gran esfuerzo por comparar mi situación de mujer discriminada y marginada con la de una esclava. Resulta difícil, porque aunque duele sentirse marginada, mi mente no logra captar el sentir y la vivencia de esas pobres mujeres y de las condiciones deshumanizantes en que vivían.

Pienso en esa mujer que tuvo que ser madre aunque no lo deseaba - porque fue violada para continuar surtiendo la mano de obra barata y explotada. La imagino llevando ese ser en su vientre, sin el cuidado médico mensual, sin el cariño de un amante esposo, sin la seguridad de un hogar cálido. La veo dando a luz en condiciones infrahumanas, deseando la bendición de la muerte, tanto para ella como para la criatura. ¿Cómo, Dios mío, pudo sobrevivir?

¿Cómo se sintieron esas pobres madres cuando sus hijos e hijas, a parte de no ser deseados, tampoco eran propiedad suya? En cualquier momento les serían arrebatados para ser vendidos como una pieza de mercancía.

Pienso y digo: ¿cómo se sintieron esas africanas viviendo, por necesidad, en contra de sus valores culturales para poder subsistir? ¡Qué tristeza tener que resistirse a ser madre en un mundo cruel y ajeno, cuando en casa el ser fértil es el deseo de toda africana!

La mujer embarazada en Africa

En Africa, la mujer que esperaba un hijo se convertía en un ser especial que recibía cuidados extraordinarios de sus parientes y vecinos, antes y después del parto. La maternidad era tan importante que en algunas tribus se convertía en el signo de integración completa de la mujer en el círculo familiar del marido. Tener hijos era de vital importancia para la mujer, pues a través de ellos era ella inmortal.

En algunas sociedades africanas la mujer embarazada observaba ritos para protegerse a sí misma y a su bebé: interrumpir la actividad sexual hasta después del parto, observar una alimentación especial, dar a luz en la casa de sus padres, ofrecer oraciones a Dios el nuevo ser para asegurar un feliz desenlace.

Como podemos observar, antes de la conquista de América y del comienzo de la trata de esclavos, ser madre en Africa era algo bueno y deseable. ¡Qué contraste ver la misma situación en el "Nuevo Mundo", donde muchas madres preferían matar a sus hijos e hijas para no verlos sufrir! Qué decir de esas pobres madres esclavas africanas que veían a sus hijitas siendo víctimizadas, al igual que ellas, y convertidas en madres a la fuerza. Verlas sufrir y no poder ayudarlas, era un triple sufrimiento para estas madres: por ellas mismas, por sus hijas y por sus nietas.

Qué tristeza para estas mujeres que convivían con sus parejas, esclavos al igual que ellas, sabiendo que el ser que llevaban en su vientre no era fruto del amor de pareja,

sino de una violación. Qué triste para ellas tener que seguir trabajando en los campos de algodón o de caña hasta el último momento antes de dar a luz y luego tener que llevar a sus hijos recién nacidos a estos lugares de explotación y muerte.

¿Cómo tener esperanza en situaciones como éstas? ¿Cómo creer que existe un Dios de amor, paz y justicia?

El concepto de fe en los africanos y africanas

En esta sección quiero reflexionar sobre la concepción de Dios y de la fe de los africanos, no a partir de una investigación bibliográfica, sino a partir de la tradición oral, mostrando con esto la fuerza espiritual de los africanos.

La imagen de Dios se encuentra en todos los pueblos; cada ser humano tiene la necesidad de sentirse como parte del creador. Eso fue lo que sucedió en mi caso particular. Empecé a interesarme por mi cultura, mi gente, mi historia, y mi herencia ancestral y descubrí que los africanos son muy religiosos. Sus expresiones religiosas son vivencias cotidianas; todo lo que hacen es religión.

Los africanos creen en Dios creador y hacedor de todas las cosas. Su concepto de Dios está fuertemente ligado e influenciado por el entorno histórico, geográfico, social y cultural de cada pueblo. Dios está relacionado con las bendiciones y las desgracias; se revela en los animales, las plantas y en los fenómenos naturales. A Dios se le ofrece culto con sacrificios de animales, ofrendas, oraciones, invocaciones y bendiciones.

En muchas de las sociedades africanas Dios es considerado un ser omnipresente, omnisciente y omnipotente. Muchas de las sociedades tienen nombres para designar a Dios, como el Moldeador, Creador y Constructor. También creen que antes de que Dios creara el mundo no existía nada.

A raíz de los 500 años, muchas personas reconocen que cada grupo humano tiene su religión y su manifestación de Dios. Es posible que los africanos interpretaban la conquista como una de las desgracias que Dios les enviaba, pero con esperanza de que los redimiría, ya que es un Dios de amor.

Fe y conquista

Cuando pensamos en las implicaciones de los términos fe y conquista, notamos que son antagónicas. Cuando se habla de fe, dentro del contexto occidental católico y protestante, se entiende como total confianza de la persona en Cristo, lo cual presupone un encuentro con ese Cristo. Mientras que conquista o conquistar, de acuerdo con la concepción manejada durante estos 500 años, es el acto de adquirir posesiones y personas a la fuerza.

Es difícil conciliar estos dos conceptos, porque nos encontramos en un conflicto teológico. Los conquistadores llegaron con un mandato de la Iglesia y de la Corona. Vinieron a evangelizar y a salvar a los habitantes del "Nuevo Mundo". Estos conquistadores tenían fe en su Dios, pero, ¿en cuál dios? Los indígenas tenían su Dios, los africanos tenían su Dios. ¿Qué pasó con sus dioses? ¿por qué los abandonaron? ¿No era suficiente su fe?

Dios está cuidando a su pueblo. Después de tantos siglos de maltrato, marginación, explotación, martirio y discriminación, los pueblos indígenas y descendientes africanos, esparcidos por todo el mundo, mantenemos la fe de nuestros ancestros, manifestado hoy en denominaciones y confesiones religiosas diversas. Es una muestra de fe en Dios, independientemente del nombre que le demos, que algún día librará a su pueblo de toda explotación. Eso es fe y lo hemos heredado de nuestros antepasados indígenas y africanos.

Miedos y preocupaciones de una madre negra

La situación por la que tuvieron que pasar las africanas fue de mucha tristeza y a la vez de resistencia. Me pregunto: ¿ha cambiado la situación para las hijas y nietas que nacieron en el "Nuevo Mundo"? Creo que no. Los métodos pueden haber variado, pero la dominación de los poderosos sigue igual: el racismo, la marginación, la discriminación y el martirio. Para una mujer negra en el "Nuevo Mundo" la vida es difícil, y mucho más cuando decide traer hijos e hijas al mundo.

Tengo un solo hijo, al cual amo con todas las fuerzas de mi ser y para el cual deseo lo mejor ensu desarrollo tanto espiritual y emocional como físico y cultural. Pero vivo en constante preocupación por las agresiones verbales y actitudes negativas que pueda recibir por el hecho de ser negro. Me preocupo porque no sé si le estarán sucediendo estas cosas, ya que no me lo comenta y tal vez lo esté interiorizando.

Tengo miedo porque no sé si cuando llegue a cierta edad querrá aceptar el hecho de que es negro. Tengo miedo porque las imágenes que ve a diario en la televisión, en las revistas y en sus textos escolares, no lo representan. Tengo miedo porque en la escuela no se hace mención del grupo humano al cual pertenece como contribuyente en el desarrollo de nuestro mundo; en otras palabras, su grupo no es sujeto histórico. Tengo miedo porque no tendrá con quién compararse, no tendrá héroes a quién imitar. Yo sé que los hay, pero él no, porque no los ve como sí ve los estereotipos negativos.

Estoy segura, de que a pesar de escribir en primera persona, estoy externando el sentir de muchas madres negras. En nuestras sociedades, antes de conocernos y tratarnos, nos ven como "negras y negros" a los cuales hay que tener a la distancia, de los cuales hay que desconfiar.

Por estas y muchas más razones, tengo miedo. Porque no me parece justo que, aparte de tener que luchar por la sobrevivencia económica para vivir con dignidad,

tenga que luchar por lo que es esencial y normal para todo ser humano: ser persona. No es justo, también somos creación de Dios.

Esperanza de una madre negra

Creo firmemente en la fortaleza y las ganas de vivir que tuvieron mis ancestras y ancestros hasta llegar a Puerto Limón, Costa Rica. Es la razón por la cual nosotras hoy, y en especial yo, tenemos que vivir y luchar para que nuestros hijos se sientan orgullosos de ser negros y de pertenecer a una cultura milenaria, convencidos de que son creación de Dios. He encontrado lo que llamamos en occidente el Cristo, el cual de seguro tiene alguna manifestación divina en mi tribu africana, aún cuando no sepa cuál es.

Este Cristo es el que me da las fuerzas para seguir luchando en esta sociedad que me niega a mí y a mi descendencia el derecho de "ser". Soy hija de Dios, al cual siento como mujer y como negra. Sé que me entiende y que me redimirá de la carga de la preocupación y del miedo.

Creo en esa Diosa de justicia y de amor. Sé que me ama porque la veo manifestada en los quehaceres de mi cotidianidad, al igual que mis ancestras y ancestros africanos. Sé que algún día las cosas serán mejores para la nación a la cual pertenezco. Lo creo verdaderamente y agradezco la fortaleza de esas africanas, abuelas mías, su resistencia y valor para que vivieran nuestras madres. Gracias a ellas hoy podemos nosotras después de 500 años, decir, estamos "aquí".

Conclusión

Creo que fe y conquista pueden ir lado a lado, si se les ve como la fe de los grupos que fueron minimizados y la fe de los que minimizaron. Son dos concepciones de fe.

Para lo que concierne a una madre negra, esta fe adquiere significado y mucha fuerza cuando no hay otra fuente a la cual recurrir. ¿Qué haríamos sin algo o alguien en quien creer? No creo que sobreviviríamos, porque la fe es lo que da fortaleza para luchar y resistir. Es la esperanza de algo mejor.

Para nosotras, "conquista" se tendrá que definir, no como la adquisición por la fuerza, sino como la fuerza del amor que logre nuestra integridad como seres del universo. Esa "conquista" deberá darse en todos los círculos y en todos los grupos, empezando por el nuestro, para la construcción de la identidad negra, negada por tantos siglos.

No será fácil, pero no es imposible. Aún cuando tengamos que esperar otros 500 años, vale la pena intentar.

Referencias bibliográficas

En años recientes, algunos teólogos y teólogas negros han comenzado a reflexionar la fe cristiana a partir de su experiencia como negros y negras, especialmente en EE.UU. Por ejemplo:

Renita J. Weems interpreta la Biblia como mujer negra. Véase:

Renita J. Weems, *Just a Sister Away, a Womanist Vision of Women's Relationships in the Bible* . San Diego: Lura Media, 1988.

Renita J. Weems,**Reading Her Way Through the Struggle: African American Women and the Bible**, en Cain Hope Felder, ed. *Stony the Road We Trod, African American Biblical Interpretation*. Minneapolis: Fortress Press, 1991, pp. 57-77.

Josiah Ulysses Young III, encuentra la religiosidad africana tradicional y categorías culturales negras como fuentes de una teología "pan-africana". Véase:

Josiah Ulysses Young III, *Black and African Theologies, Siblings or Distant Cousins?* Maryknoll: Orbis Books, 1986, esp. pp. 51-58 y 62-85.

Josiah Ulysses Young III, *A Pan-African Theology: Providence and the Legacies of the Ancestors*. Trenton: African Word Press, Inc., 1992, esp. pp.99-124.

Jesús y los mestizos : el caso de la Samaritana

María Verónica Rozotto Reyes

Introducción

En estos 500 años ¿qué de los mestizos? El actual auge de reivindicación de las razas negra e indígena ha llegado al extremo de desvalorizar a la raza mestiza. Nos hemos convertido en una clase racial despreciada, tanto por nuestra actitud de arrogancia, como por nuestra sangre mezclada. Somos personas sin identidad: sin tierra propia, sin cultura propia, sin historia propia.

Nuestra preocupación se dirige a lo que significa ser mestizo hoy. Pretendemos reivindicar nuestra raza mestiza a partir del Jesús histórico, poniendo como ejemplo el caso de la mujer samaritana. Para esto, hemos trabajado en tres áreas. En la primera planteamos el problema histórico del samaritano como mestizo frente a los judíos como raza pura. La segunda es una relectura y un análisis popular del texto de Juan 4.1-42, partiendo de allí hacia una teología mestiza. La tercera consiste en pistas para acciones, y la hemos llamado "el camino a seguir".

Estamos concientes que un trabajo de este tipo es delicado de trabajar, y toca áreas muy íntimas de cada ser humano. Sin embargo, pedimos al Espíritu de Gracia que envíe su poder de discernimiento en la lectura del mismo.

Esperamos que sea una reflexión motivadora para nuestros hermanos negros, indios, blancos y mestizos.

I. El problema del mestizaje: ¿quiénes son en realidad los samaritanos?

Generalmente, los samaritanos se identifican como una raza mestiza. Aunque despreciados por los judíos, los samaritanos eran concientes de su herencia como nación escogida del Señor.

Verónica Rozotto es guatemalteca, presbiteriana, y estudiante del Seminario Bíbico Latinoamericano.

El problema entre los samaritanos y los judíos se suscitó en el año 721 a.C. con la destrucción de Samaria por los asirios. Sabemos que "una parte de los habitantes fue deportada, al tiempo que los colonos procedentes de Mesopotamia introducían el culto a sus divinidades (2 R 17.24-41)"[1] Esto tiene dos implicaciones para las generaciones samaritanas futuras. La primera surge de la traición a Yavé, al haber permitido que las religiones de los paganos se mezclaran con el culto al único Dios (2 R 17.7-8). La segunda tiene una inferencia antropológica: la mezcla de raza entre samaritanos y extranjeros. Es aquí donde "los judíos manifestarán siempre su desprecio hacia esta población de sangre mixta (así, Ec 50.25ss; Jn 4.9)"[2]

> *Los libros apócrifos posteriores manifiestan la actitud ofensiva y despreciativa contra los samaritanos por parte de la facción farisea, como I Enoc 89.72 que presenta a la nación norteña como "cerdos salvajes", o Testamento de Leví 17.2 que se refiere a Siquem como una ciudad de imbéciles. También Jub. 30.25ss plantea la advertencia ante el peligro de cualquier contacto de Israel con los siquemitas, desde la perspectiva histórica de Gén. 34.*[3]

> *A medida que transcurre la época helenística y el judaísmo se consolida en torno al templo de Jerusalén, los samaritanos son despreciados y perseguidos como pueblo pagano, y esto más en tiempos de Jesús...(pueblo samaritano) pagano, infiel, hereje.*[4]

Dos flechas apuntaban en contra del pueblo samaritano, ya que "esta oposición era a la vez nacional y religiosa. Para los judíos, los samaritanos eran ritualmente impuros, aunque sólo fuera porque contraían matrimonio con los paganos, pero aun más, porque eran considerados como adeptos de una herejía diabólica (Jn 8:48)" [5]

Sin embargo, ante estas dos situaciones, los samaritanos presentan su defensa, con pruebas auténticas de su fe en Yavé, y de su raza de raíces judías.

Encontramos en los samaritanos varios elementos que nos muestran la legitimidad de su fe en el verdadero Dios, el mismo Dios que adoraban los judíos.

> *El culto samaritano celebrado en el templo del Garizim (es) el período más antiguo de la historia israelita... siguieron celebrando la pascua en la Santa Montaña y manteniendo su autonomía cultural. Han conservado esta costumbre hasta nuestros días.*[6]

Esto se debió a que "cuando los judíos repatriados de Babilonia se pusieron a edificar el templo de la capital, los samaritanos quisieron unirse a ellos, pero fueron rechazados por Zorobabel (Esd 4)[7]. Este rechazo lleva a la búsqueda de algo propio; así que los samaritanos edificaron su propio templo en el monte Garizim, "la montaña sagrada de la alianza a la que asocian el recuerdo del sacrificio de Isaac (Gn 22) y de la visión de Jacob" (Gn 28.10-19)[8]

Esta afirmación de su identidad mestiza permitió que los samaritanos mantuvieran su fe, a pesar de que sus prácticas provocaban el desprecio de los judíos:

> *Una de las cosas que más exasperaba a los líderes fariseos era ver que el culto samaritano se reforzaba y prosperaba con gente que no seguía la "tradición de los ancianos" y con los expulsados de la sinagoga. (Estos) diciendo que habían sido expulsados injustamente, al ser acusados por el pueblo de Jerusalén de comer cosa impura, violar el sábado o cometer algún pecado parecido. Esta es una de las razones de por qué el nombre samaritano resultaba con connotaciones tan diabólicas y ofensivas*[9]

A pesar de esta marginación de parte de los judíos, los samaritanos seguían formando parte del pueblo de Dios. Sus raíces lo identificaban así, pues profesaban el monoteísmo y veneraban a Moisés, como el profeta por excelencia, quien les había dado el pentateuco. Los samaritanos celebraban al mismo Dios que los judíos pero desde su propia identidad:

> *"Los samaritanos se consideran a sí mismos como los verdaderos guardianes... de la tradición de los patriarcas y de Moisés, por oposición a los judíos, culpables por haber añadido a la ley de Moisés el texto de los profetas y de los escritos"*.[10]

Por consiguiente, es lógico encontrar en los samaritanos conciencia y esperanza de la necesidad de mantener vivo el pacto con Yavé. Aunque no compartían la "espera de un Mesías, hijo de David, como los judíos, no por ello dejaron de esperar la venida del Ta'eb (cf. Jn. 4:25)"[11]. Este Ta'eb era más que todo

> *el Moisés redivivo... En el segundo reino, según la escatología samaritana, vendrá el Ta'eb como el restaurador del culto verdadero, como sacerdote al estilo de Moisés. Revelará la verdad. El monte Garizim será purificado de las profanaciones hechas por los enemigos de Israel. El santuario, ocultado en las entrañas del monte de Dios, será puesto a la luz por el Ta'eb, como restaurador del verdadero culto. Restablecerá el liderazgo de Israel como en los días del primer reino, y el pueblo caminará libre de pobreza y en los caminos de justicia*[12]

En el credo samaritano encontramos: la unidad de Dios, la fe en Moisés como profeta supremo, la ley como única fuente de revelación, la sanidad del Garizim como lugar del sacrificio y la espera del juicio.[13] Añadimos que, después de la caída de Samaria y su retorno a la tierra, "se desprende que los samaritanos se consideraron herederos de la tradición de los patriarcas; que por fidelidad a los pactos con Yavé no participaron en la rebeldía de eregir un rey para sí como los demás pueblos; que se mantuvieron al margen de las monarquías del norte; que fueron llevados al exilio y regresaron para establecer el culto en el monte Garizim" [14]. Los samaritanos demostraron su fidelidad

a Dios, a pesar de ser considerados impuros. Fueron rechazados por los judíos por haber construído una estructura religiosa propia (aunque con raíces judías) y por tratar de mantener su identidad mestiza.

Nos preguntamos, ¿es pecado tratar de buscar al verdadero Dios, desde el punto de vista de una raza mestiza? ¿Es la raza de una persona motivo suficiente para desvalorizar la imagen de Dios en ella? ¿Es válido el concepto de impureza racial cuando está de por medio la liberación de todo un pueblo, ya sea porque se crea en un Mesías, o porque se crea en un Ta'eb?

Las respuestas más genuinas y válidas son las que nos vienen del propio hijo de Yavé: Jesús de Nazaret, judío, pero ante todo, humano.

2. Jesús y la mujer samaritana (Jn 4.1-42).

En este capítulo no pretendemos hacer una exégesis formal. Simplemente queremos hacer una narración y análisis de un hecho en el que aparece la cotidianidad y la especifidad de un momento histórico en la vida de dos personas. Esto, con el fin de destacar puntos claves en la reivindicación de los samaritanos como raza mestiza, hecha por parte de un judío auténtico.

En Juan 4.1-42 nos encontramos ante un desafío de razas. Jesús, hombre judío, se encuentra con una samaritana, mujer medio judía. El drama se desarrolla junto al pozo de Jacob. No hay más protagonistas por el momento, sólo ellos dos.

Jesús da el primer paso. Empieza su diálogo con un tema de interés inmediato para ambos: el agua. La samaritana se asombra al ver que un judío le dirige la palabra. Nótese bien el versículo 9 donde dice que "los judíos **no tienen trato con** los samaritanos". Los judíos no se relacionaban con ellos, sin embargo, Jesús lo hizo porque reconoció que en ese momento necesitaba de su prójima.

Cuando predominan actitudes de acercamiento, diálogo y reconocimiento del otro como ser humano, se produce un encuentro genuino. Los problemas ancestrales no interfieren, únicamente importa ese momento de comunión y comunicación.

En este contexto, quizá un poco tenso para la samaritana, Jesús quiere comunicarle el don de Dios (vr. 10). Como judío, debía comunicar este don primera y únicamente a sus propios congéneres, pero algo tiene la samaritana que provoca en Jesús el deseo de compartirlo con ella.

> *En un primer momento, como paso necesario, hay que conocer al revelador, al don de Dios (4.10). Posteriormente, en el futuro, llegará, desde el revelador, la fuente de agua productora de vida eterna. Y la samaritana llegará, en su diálogo, hasta provocar la autorrevelación de Jesús (4.26); para ello ha recorrido una ascesis de fe: Jesús es*

judío (4.9), posiblemente mayor que Jacob (4.12-15), profeta (4.19), y, muy posiblemente también, el mesías revelador (4.29).[15]

Es una fuerte ruptura la que vemos en Jesús en ese momento. No nos cabe la menor duda del proceso de aceptación que se produce en él.

El hombre (o la mujer) que parte de la fe samaritana si quiere llegar hasta los tiempos cristianos, tiene que empezar por admitir que la salvación proviene de los judíos (4:22), que el "salvador del mundo" proclamado por ellos (4:42) fue un judío. Lo cual, ***no significa una conversión al judaísmo****, porque los nuevos tiempos no están ya caracterizados por un lugar de culto a Dios aquí o allá, sino una adoración que brote de la acción del Espíritu en los corazones de los hombres;... "en espíritu y en verdad" (4:23)*[16]

En ningún momento la samaritana sintió amenazada su identidad, ni mucho menos violentada su visión religiosa. Sencillamente, dentro de lo que ella conocía, Jesús le hablaba y se revelaba como el Ta'eb "restaurador del culto verdadero".[17] "en espíritu y en verdad" (4.23).

Desde la perspectiva de la samaritana la especificación de la identidad judía, de donde vendría la salvación, no le produce una crisis espiritual de identidad. Más bien, afirma lo que ella conoce de ese mesías (o Ta'eb), a quien espera ansiosamente y confía en que le aclarará muchas cosas. Además de esto, existe en ella misma el conocimiento de su raíz judía, que le permite ir más allá de la limitada visión de pueblo escogido que tiene el judío para con el samaritano.

El problema se presenta en el v. 22: "ustedes no saben a quien adoramos". Nos parece demasiado discriminatoria una afirmación de este tipo saliendo de los labios del Jesús que busca al ser humano. Si fuera así nos preguntaríamos: ¿por qué inició Jesús el diálogo? ¿Sería únicamente para darse aires de buen judío, tenedor de la verdadera religión y verdadero Dios, despreciando así el culto de los samaritanos que era rendido al mismo Dios?. Josef Blank nos ayuda con estas interrogantes:

El v. 22 aporta una observación marginal, que tal vez indica la condición de judío y no de samaritano del propio autor del texto, al hacer hincapié en una cierta superioridad del culto judío sobre el samaritano... Tal es el punto de vista judío, que otorga también a los samaritanos un culto de Yavéh, aunque de rango inferior. Los samaritanos no tienen todavía la verdadera religión. Tienen desde luego al verdadero Dios Yavéh, pero en realidad no lo conocen. [18]

Por consiguiente:

En modo alguno se puede tachar esta sentencia como "una glosa de redacción", según piensa Bultmann... encuentra "difícil de comprender

que el Jesús joánico, que constantemente se distancia de los judíos... haya pronunciado esa frase". Por el contrario, según Schnackenburg, "Jesús debió vencer la repulsión que suscitaba en la mujer el judío... la repulsión sentida hacia el Mesías de Israel". [19]

Así que, en estos textos se refleja el roce cultural de los judíos hacia los samaritanos, o hacia cualquier otro que no sea judío.

En el momento en que la samaritana asume con naturalidad la venida de un mesías, con base en su expectación mesiánica fundamentada en el "profeta como Moisés prometido en Dt 18.15-18" [20], es revelada la identidad mesiánica de Jesús. El Mesías, judío, salvador de Israel, se revela a una samaritana, mestiza, despreciada por su sexo y su raza, y ¡le comunica su mensaje salvador! La mujer cree y admite finalmente que Jesús es el revelador.

Es aquí donde Jesús rompe barreras raciales y religiosas, y reivindica la raza y religión samaritana mestiza.

Jesús no se ha presentado, en el IV evangelio, ante los judíos, como su propio mesías, lo hace frente a los samaritanos: "Soy yo, el que hablo contigo". A la confesión "yo soy el mesías", se añade "que hablo contigo", con la significación de revelación; que te estoy revelando las cosas que tú esperabas (4.25)... Y cabalgando sobre esta revelación, los samaritanos llegarán a formular su confesión de fe en Jesús... no han necesitado de signos para llegar hasta la auténtica fe cristiana, se han fiado de la palabra del revelador... El Espíritu, del que brotará el nuevo culto, tiene abierto el paso a los samaritanos, que confesaron en el jesús histórico al salvador del cosmos.[21]

En conclusión, podemos decir que la raza mestiza es reivindicada por Jesús cuando él reconoce a la samaritana como un ser que tiene personalidad propia, identidad propia, creencias propias, y por qué no decir, tierra propia.

Se verifica el proyecto de Dios de dar vida a toda la humanidad, cuando dos o más personas, desde su propia identidad racial, se unen en la búsqueda de la justicia. Esta unión demuestra que no es la pureza de raza lo que importa para la liberación, sino la fraternidad de espíritu.

Jesús reivindica a los samaritanos a pesar de lo que los judíos creen de ellos. Y bien podemos citar lo que el Apóstol Pablo dijo:

Y es que, para avergonzar a los sabios, Dios ha escogido a los que el mundo tiene por tontos; y para avergonzar a los fuertes, ha escogido a los que el mundo tiene por débiles. Dios ha escogido a la gente despreciada y sin importancia de este mundo, es decir, a los que no

son nada, para anular a los que son algo. Así nadie podrá presumir delante de Dios (1 Cor 1.27-29).

3. Contextualización hoy: el camino a seguir

A partir de los dos puntos anteriores podemos encontrar orientación para responder a la interrogante: ¿qué camino seguir?

Cuando hablamos de razas hoy, estamos hablando de todo un proceso de conocimiento. En primer lugar, de nuestra historia ancestral particular. En segundo lugar, de un aceptamiento de mi propio yo como miembro o miembra de una raza. En tercer lugar, de una toma de conciencia de nuestra situación actual, que nos lleva a una lucha por hacernos valer ante los demás como seres humanos iguales.

Precisamente, esto ha sucedido a través de toda la historia en todas las culturas. En el tiempo de Jesús, los samaritanos luchaban por salir del anonimato y la indiferencia de los pueblos vecinos. Hoy, los mestizos nos encontramos en una situación muy similar. Sabemos que "somos los hijos de la multiplicación prodigiosa de unos pocos europeos y contados africanos, sobre millones de vientres de mujeres indígenas, secuestradas y sucesivamente estrupadas".[22] Al final, no somos hijos de nadie, o porque en todo este tiempo no hemos aceptado nuestra identidad, o porque nadie quiere reconocernos como sus hijos y hermanos.

Antes nos calificábamos de alta categoría, y nos otorgábamos el derecho de humillar al negro y al indígena y de exaltar al blanco. Fuimos "moldeados por manos y voluntades extrañas, remoldeados por nosotros mismos, con la conciencia espuria y alienada de los colonizados, fuimos hechos para no ser, ni parecernos, ni reconocernos jamás como quienes realmente somos".[23] Eramos una raza única en el mejor sentido de la palabra. Ahora se nos dice lo mismo, pero en el sentido más peyorativo que pueda haber: porque no somos una raza pura.

Es cierto, fuimos creados por diferentes razas, somos

> *una novedad, porque se hizo con la mezcla racial y cultural con los nuevos pueblos americanos originales, añadiéndoles una inmensa raza negra... Surgimos así, como Pueblos Nuevos, nacidos de la desindianización, de la deseuropeización y de la desafricanización de nuestras matrices... Los Pueblos Nuevos son una especie de gentío tabla rasa, que fueron desheredados de su pobre acervo original.*[24]

Tenemos identidad y debemos mantenerla. Quien nos desprecia está despreciando parte de sí mismo, está desvalorizando su cultura en nuestro ser multicultural. Los judíos despreciaban también su identidad en los samaritanos; su vida y su promesa corría por las venas de ellos también. Todos los augurios de un nuevo amanecer para nuestra Abya-Yala son para los mestizos también una promesa y un momento de reflexión para

ver que "despegados de pasados sin gloria ni grandeza, ellos (los mestizos) sólo tienen futuro. Sus hazañas no están en el pasado, sino en el porvenir".[25]

La pregunta ahora es ¿cómo aceptarnos mutuamente? Quizá nuestra respuesta sea muy utópica; pero cuando hay utopía hay esperanza para vivir y luchar.

Comenzaremos haciendo un llamado a nuestros hermanos negros e indígenas, y a los mismos mestizos, a dar el paso que Jesús dió. El acercamiento y el diálogo nos ayudarán en nuestro caminar hacia la aceptación mutua. Hay varios factores que nos unen, además de nuestras raíces comunes: somos oprimidos; enfrentamos la vida como seres despojados; somos parte de un grupo de razas despreciado por la raza dominante; sufrimos los dolores del hambre y de la muerte en nuestros propios cuerpos. Lo insólito es, que ante todo esto, estemos tan divididos y lejos de la solidaridad.

Pedro Casaldáliga nos ayuda a comprendernos como una

> *continentalidad en la opresión y en la dependencia. Hemos de serlo también en la liberación, en la autoctonía, en la alternativa social, política, eclesial (o religiosa en particular). Siento la latinoamericanidad como un modo de ser que la nueva conciencia acumulada -de Pueblos hermanos oprimidos y en proceso de liberación- nos posibilita y nos exige... Solidariamente fraterno. Amerindio, negro, criollo.*[26]

Otro hecho importante es el dejar de pretender ser el más poderoso. Si en este proceso de liberación continuamos tratando de señalar una raza por encima de las demás, pasarán nuevamente otros 500 años de injusticia y la historia seguirá repitiéndose. Porque si hasta ahora los blancos y los mestizos han dominado sobre los negros y los indígenas, no debemos permitir que los deseos de venganza nos corrompan. Nuestro interés no es que los mestizos lleguemos a ser dominadores, porque entonces, el proyecto alternativo de liberación de las razas será imposible.

> *Inhibe o anula las demás expresiones culturales... La división atraviesa las personas, las instituciones, lo imaginario, la religión. La dominación impide que los grupos dominados puedan producir una cultura autónoma que exprese su identidad. Sólo la fantasía (será entonces) su gran campo de libertad. No sin razón, las grandes utopías libertarias y los sueños más radicales de transformación han sido proyectados por los grupos dominados.*[27]

En la pureza de sus razas, negra o indígena, al igual que el Jesús judío, acéptennos a nosotros los mestizos, pues somos el fruto de personas que vinieron pero también de las que ya estaban aquí; como la samaritana, fruto de una dominación ocurrida años atrás en su propia tierra. "Somos el pueblo latinoamericano, parcela mayor de la latinidad, que se prepara para realizar sus potencialidades"[28], como "pueblo que se abre ya para el futuro y en marcha ya para crear su propia civilización".[29]

El Apóstol Pedro tuvo que aprender esta aceptación: "Pedro contestó `No Señor; yo nunca he comido (o relacionado) nada profano ni impuro.' La voz le habló de nuevo, y le dijo: `Lo que Dios ha purificado (como consecuencia de haber aceptado) no lo llames tú profano" (Hechos 10.14, 15, VP). No somos desechos, somos hechos de Dios.

Conclusión

Queremos recalcar la importancia de que los mestizos afirmemos nuestra identidad. El desprecio que sentimos, de otros hacia nosotros, debemos de entenderlo, ya que hemos dominado y explotado a través de un sistema dominante. Pero, al final, hemos terminado por ser dominados.

El mestizaje promete la perpetuación de la esperanza, el cumplimiento de la promesa, y la constante resistencia y presencia de pueblos dentro de nosotros. No por esto tenemos que seguir sintiéndonos superiores, sino más humanos y más hermanos entre nosotros - así como con el negro y el indígena - procreadores de una nueva sociedad y respetuosos de nosotros mismos.

Jesús ama y ofrece salvación al despreciado, al que es tachado de impuro, y al que cree en un Libertador y le ofrece su salvación. No lo desprecia, sino que va al encuentro de él.

Mi identidad está en tí hermano y hermana negra
hermano y hermana indígena,
Mi compromiso somos todos, pero en armonía y
respeto,
Mi esperanza es tu brazo firme,
y mi fe, la realidad de tu existencia.

NOTAS

1- Paul Poupard. *Diccionario de las religiones* (Barcelona: Editorial Herder, 1987), p.1601.

2- *Ibid.*

3- Hugo Zorrilla. *La fiesta de liberación de los oprimidos. Relectura de Juan 7.1-10.21* (San José: Ediciones SEBILA, 1981), p.74

4- Hugo Zorrilla. *op.cit.*, p.75.

5- Günter Bornkamm. *Jesús de Nazaret* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1980), Cuarta Edición, p.42.

6- A.Robert y A. Feullet. *Introducción a la Biblia* (Barcelona: Editorial Herder, 1965), p.97.

7- Paul Poupard. *op.cit.*,p. 1601.

8- *Ibid.*

9- Hugo Zorrilla. *op.cit.*, p.76.

10- Paul Poupard. *op.cit.*, p.1601.

11- Paul Poupard. *op.cit.*, p.1602.

12- Hugo Zorrilla. *op.cit.*, p.83.

13- Paul Poupard. *op.cit.*, p.1602.

14- Hugo Zorrilla. *op.cit.*, p.83.

15- Javier Pikaza y Francisco De la Calle. *Teología de los evangelios de Jesús* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1980), Cuarta Edición, p.404.

16- Javier Pikaza y Francisco De la Calle. *op.cit.*, pp.405-406. El subrayado es nuestro.

17- Hugo Zorrilla. *op.cit.*, p. 83.

18- Josef Blank. *El evangelio según San Juan*. (Barcelona: Editorial Herder, 1984), Tomo Primero "a", p.323.

19- *Ibid.*

20- Josef Blank. *op.cit.*, p.327.

21- Javier Pikaza y Francisco De la Calle, *op.cit.*, p.406.

22 Ribeiro, D. **"El pueblo latinoamericano"**, en *Concilium: 1492-1992. La voz de las víctimas*, No. 232, noviembre de 1990, p.391.

23- *Ibid.*

24- D. Ribeiro. *op.cit.*, p.392.

25- *Ibid.*

26- Citado por José María Vigil en *Los 500 hoy* (documento fotocopiado, s/f), p.92.

27- Leonardo Boff, citado por José María Vigil, *op.cit.*, p.92

28- D Ribeiro. *op.cit.*,p.393.

29- *Ibid*, p.392.

BIBLIOGRAFIA

Blank, Josef. *EL Evangelio según San Juan*. Barcelona: Editorial Herder, 1984, Tomo Primero "a".425 pp.

Bornkamm, Günter. *Jesús de Nazaret*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982, Tercera Edición, 231 pp.

Pikaza, Javier y Francisco De la Calle. *Teología de los evangelios de Jesús*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1980, Cuarta Edición. 505 pp.

Poupard, Paul. *Diccionario de las religiones*. Barcelona: Editorial Herder, 1987, pp. 1601-1603.

Ribeiro, D. **El Pueblo Latinoamericano**, en *CONCILIUM: 1492-1992. La voz de las víctimas*, No. 232, noviembre de 1990, pp. 385-401.

Robert, A Feuillet, *Introducción a la Biblia*. Barcelona: Editorial Herder, 1965, pp. 97-98.

Vigil, José María. *Los 500 hoy* (documento fotocopiado) pp. 9.1 y 9.2.

Zorrilla, Hugo. *La fiesta de liberación de los oprimidos. Relectura de Jn 7:1-10:21.* San José: Ediciones SEBILA, 1981, 314 pp.

"No te enorgullezcas de tu inteligencia, recuerda que sólo eres dueño del esfuerzo que pusiste en ella".

Jacinto Ganek
(Indio maya)

Fe cristiana y conquista

El presente documento es un aporte comunitario, fruto del seminario integrado de licenciatura en el Seminario Bíblico Latinoamericano. El eje temático del curso fue "Fe cristiana y conquista". Los profesores que coordinaron el seminario fueron Victorio Araya, Washington Brun y Elsa Tamez.

Introducción

El tema "Fe cristiana y Conquista" es complejo. Supone:

a. *Estudiar la historia de la conquista europea desde el punto de vista económico, social, cultural y político, y sus consecuencias actuales para Abya Yala (América Latina y el Caribe).*

b. *Reflexionar sobre el contenido del evangelio de Cristo.*

c. *Analizar la práctica de evangelización de los misioneros que acompañaron a los conquistadores y colonizadores.*

d. *Tomar en cuenta la alteridad o la conciencia del otro.*

Estos puntos en sí mismos no acarrean dificultades serias. Pero en una discusión sobre fe cristiana y conquista no pueden considerarse aisladamente. Su interrelación implica una complejidad que se profundiza, sobre todo para el cristiano.

Relacionemos los puntos a y b. En la historia tenemos suficientes evidencias que muestran los resultados negativos de la conquista (genocidio, destrucción de culturas y del ambiente, sobreexplotación, etc.). El evangelio de Jesucristo es liberador en todo sentido y llama a una plenitud de vida. Frente al hecho de la conquista el evangelio se muestra proféticamente en contra.

Al constatar que la fe cristiana llegó con los conquistadores y que la práctica de evangelización (punto c), en la mayoría de los casos, legitimó el trabajo forzado en las minas, las encomiendas y el saqueo de recursos, el análisis se problematiza aun más. Los pocos casos de evangelización en defensa del indígena no resuelven el problema. Además de ser pocos, esta alternativa de evangelización no entró en diálogo con la cultura.

La alteridad (punto d) complica nuestra reflexión ya que nos introduce al problema del diálogo con otras religiones, lo cual contradice la concepción clásica de evangelización.

1. Tesis sobre fe cristiana y conquista

Con el fin de dilucidar esta problemática que nos plantea el tema, sugerimos las siguientes tesis:

1.1 *La diversidad cultural refleja el proyecto original de Dios. Por lo tanto Dios se revela desde las culturas.*

1.2 *En toda cultura se reflejan las contradicciones y ambigüedades de lo humano.*

Por lo tanto, ninguna cultura por sí sola es perfecta ni agota el proyecto original de Dios. No obstante, en todas las culturas hay signos de la revelación de Dios.

1.3 *Toda cultura expresa fe en Dios, y para ello desarrolla su propia religión.*

1.4 *Como la religión se manifiesta al interior de una cultura, no está exenta de ambiguedades. Encontramos honestidad, espiritualidad profunda y sincera, y a la vez manipulaciones,y hasta perversidades (por ej., la violencia contra la vida, como las cruzadas, los sacrificios humanos, etc.).*

1.5 *Ante la amenaza generalizada a la vida del planeta y sus habitantes, especialmente los más empobrecidos, es urgente que las diversas religiones del mundo, y en particular de América Latina, afirmen su fe común en el Dios de la Vida. Ha llegado la hora de que las tradiciones y religiones abandonen la práctica de "anatemizarse" y entren en un diálogo constructivo y eficaz para hacer frente a la creciente destrucción del planeta y sus habitantes.*

1.6 *Todas las religiones deben reconocer que Dios, por su misericordia, se revela en todas las culturas. Por lo tanto, es imprescindible el diálogo en el cual impere el respeto, la humildad, la corrección y complementariedad mutua.*

2. El desafío a los cristianos

2.1 Ecumenismo entre cristianos

Tradicionalmente, hemos comprendido el ecumenismo como un acercamiento o diálogo entre protestantes y católicos o entre las diferentes denominaciones protestantes. Este acercamiento es bueno e importante para la unidad de aquellos que tienen el mismo sentir en Cristo. Sin embargo, debemos reconocer que todas estas iglesias pertenecen a la misma religión cristiana; aunque sus prácticas obedezcan a diferentes paradigmas. Este diálogo es ad-intra.

2.2 Salvar la vida impulsa a un ecumenismo hacia afuera

La exigencia del mundo actual, de salvar la vida del planeta y sus habitantes, nos impulsa hacia una comprensión ecuménica más amplia. Es decir, a un diálogo ad-extra. De hecho, existen religiones más antiguas y con más fieles que el cristianismo, que sin duda ofrecen valiosos aportes a la humanidad (por ejemplo, el islamismo, el budismo, el hinduismo, etc.). En América Latina, a raíz de la irrupción de los pueblos indígenas, observamos un fortalecimiento cada vez mayor de las culturas y religiones de nuestros antepasados.

2.3 Reformular el significado de la evangelización

Las afirmaciones de la primera parte de este documento afectan profundamente (en un diálogo ad-extra) la manera en que los cristianos hemos entendido y predicado a Dios. Especialmente en nuestra comprensión y práctica de la evangelización, y de Jesucristo y de la Biblia como normas únicas para todos los pueblos, razas y culturas.

Se torna imprescindible reformular el significado de la evangelización. Jesucristo es nuestro paradigma para esta redefinición. Desde este horizonte, evangelizar significa:

a. Testimoniar una visión de respeto y de acogida de las culturas (Fil 2.1-11; Jn 1.9,14).

b. Valorar teológicamente la religión de las culturas, a causa de la presencia de Dios en ella (véanse las tesis 4 y 6). En Jesús el Verbo no sólo se encarna en una cultura, sino también en sus matrices religiosas (Fil 2.1-11; Jn 1.14; comp. Hch 17.16-29; 1 Co 9.19-23). Esta valoración también implica una actitud crítica hacia todo aquello que atenta contra la vida (Mr 2.23-28; 11.15-19). Jesús fue más crítico de su propia cultura que de cualquier otra.

c. Producir lo que la palabra misma indica: buena nueva (Lc 4.16-19).

d. Descubrir, discernir y escuchar al Dios de la vida. Esto exige fe en la presencia de Dios en la vida y en la historia humana. Jesús utilizó parábolas

de la vida cotidiana para discernir a Dios en la cotidianidad y no sólo en las Escrituras.

3. La centralidad de Jesucristo

3.1 Para nosotros los cristianos, Jesucristo es la norma de vida. Se nos llama cristianos porque somos seguidores de Cristo, y lo confesamos y celebramos comunitariamente como salvador y único mediador. Esto es correcto, pues es importante que toda religión tenga su canon y sus propios criterios soteriológicos.

3.2 El desafío actual de los cristianos es confesar una cristología desprovista de pretenciones absolutistas. Jesucristo proclamó sobre todo el reinado de Dios.

3.3 Esto no le resta importancia a nuestro testimonio acerca de Jesucristo como promotor de la vida. Implica, más bien, estar prestos a escuchar con humildad la voz de Dios en expresiones de fe no-cristianas.

Como dice P. Knitter:

> *"Esta práctica de diálogo con otras religiones y el esfuerzo por promover aunadamente la sotería de la humanidad pondrá a disposición de la teología 'liberacionista' de las religiones, los medios oportunos para discernir no sólo si las otras religiones pueden ser 'vías de salvación', sino incluso, en qué medida pueden serlo. Las conoceremos por sus frutos éticos y soteriológicos."*[1]

En esta hermenéutica de discernimiento puede haber espacio para proclamar a Cristo como liberador singular y normativo, o puede ser que se descubra que otras religiones ofrecen los medios y la visión liberadores a la manera de Jesús.

3.4 Esto debe ser para los cristianos motivo de alegría pues, como dijo Jesús mismo: "quien no está contra nosotros está a favor nuestro" (Mr 9.40). Lo fundamental en la intención de Dios es que se busque primeramente su reino y su justicia.

3.5 La vida, muerte y resurrección de Jesucristo señala a todos los seres humanos la posibilidad de vivir en una nueva relación de comunión con Dios. En el marco de esta nueva relación, su ejemplo nos motiva a asumir las tareas del Reino de Dios, y su Espíritu nos capacita y nos sostiene en el esfuerzo por cumplirlas.

4. La Biblia como el criterio de discernimiento

4.1 La Biblia es nuestro canon. Es el criterio de discernimiento que nos indica dónde y cómo se revela Dios en la historia.

4.2 Todas las religiones elaboran su canon, sea escrito u oral. El canon llama siempre a los fieles a que lo relean en cada situación.

4.3 En un diálogo con otras religiones, el canon de cada religión es el criterio que permite medir la autenticidad o fidelidad de lo que se cree y se practica. Por ejemplo, el profeta maya Chilam Balam fue capaz de percibir, desde el canon cristiano (la Biblia), que el Dios que los europeos predicaban no correspondía a la práctica colonizadora.

4.4 Si bien es cierto que el canon contiene Palabra de Dios, también es cierto que su Palabra va más allá. Dios habló antes de canon y sigue hablando después del mismo. La Palabra de Dios se dirige al ser humano de muchas maneras. El canon es el instrumento que nos permite discernir la Palabra de Dios.

5. Alteridad y evangelización

5.1 La alteridad es el reconocimiento del otro como:

a) igual al yo, es decir, con los mismos derechos;
b) distinto al yo, es decir, que tiene otra cultura, cosmovisión y expresiones religiosas.

5.2 El respeto a la alteridad es derecho y deber de todos los seres humanos.

5.3 Reconocer la alteridad es esencial al proceso de evangelización.

La alteridad exige:

a) conocer al otro,
b) no emitir a priori juicios de valor y
c) una práctica de participación solidaria.

Este principio clarifica aun más el proceso evangelizador:

- *Evangelizar no es imponer; sin diálogo que propone no hay evangelización.*

- *Evangelizar no es negar los valores del otro. Sin respeto no hay evangelización.*

- *Evangelizar no se lleva a cabo al margen de las culturas oprimidas y sin referencia a su liberación y a su vida. Sin encarnación no hay evangelización.*

- *Evangelizar no se limita a la sola verbalizacion de doctrinas y credos, ni siquiera a la sola denuncia profética hacia las negatividades*

o ambigüedades del otro. Incluye también el anuncio que se realiza visiblemente en la práctica comunitaria de la fe. Sin denuncia-anuncio no hay evangelización.

- *La evangelización es un proceso de doble vía. En la práctica de la evangelización, el evangelizador también es evangelizado.*

---

1 "La teología de las religiones en el pensamiento católico", *Concilium* (Madrid, España: Cristiandad). N° 203, 1986, pp. 132-133.

Vida y Pensamiento Vol. 12, N° 1, 1992
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.

Reseñas bibliográficas

Tzvetan Todorov, ***La conquista de América Latina. El problema del otro.*** México: Siglo XXI, 1987.

La imagen patente de una mujer maya devorada por los perros que utiliza Todorov en la primera página de su libro, señala el destino trágico del Otro cuando el Yo no lo descubre, conoce, comprende y ama. La mujer maya "aperreada" es un ejemplo extremo de la inconsideración de la alteridad (no conciencia del Yo del otro) de una cultura ajena sobre otra (española sobre maya) y dentro de la misma cultura (se deja matar porque prometió fidelidad al marido).

Todorov analiza el descubrimiento que el Yo europeo hace del Otro indígena, y viceversa. Para el estudio, opta por contar la historia de la conquista como una historia ejemplar. Las razones son dos: a) se trata del encuentro más asombroso de la historia; hay extrañeza radical y genocidio brutal como consecuencia del irrespeto a la alteridad, y b) el "descubrimiento" de América, según Todorov, anuncia y funda las identidades presentes. El año 1492 marca el comienzo de la era moderna.

El método que emplea el autor es excelente: analiza el proceso del descubrimiento del Otro por el Yo contando la historia de la conquista y emplea tres ejes fundamentales para ubicar la problemática de la alteridad. Ofrece un marco teórico para comprender las actitudes y acciones del Yo frente al Otro. (En nuestro caso, el de Aquel (yo) frente a este (otro), del europeo frente al indígena). Los ejes son: 1) **el nivel axiológico** que se basa en los juicios de valor (bueno\malo; lo quiero\no lo quiero; igual\inferior a mí, etc.); 2) **el nivel praxeológico** que se relaciona con la acción de acercamiento o alejamiento al Otro. (Adopto los valores del Otro o me identifico con él; asimilo el Otro a mí y le impongo mi propia imagen) y 3) **el nivel epistémico**, o de conocimiento del Otro, es el plano de la neutralidad o indiferencia. (Conozco la identidad del Otro o ignoro la identidad del Otro. No hay ningún absoluto. La gradación es infinita entre los estados del conocimiento).

Este marco teórico es complejo. Todorov se ayuda con cuatro palabras claves para comprender la tipología de las relaciones con el Otro. Y esas palabras, **descubrir - conquistar - amar - conocer,** le servirán para dividir los capítulos del libro.

Los ejes y las palabras están relacionados, pero sin ninguna implicación rigurosa; son comportamientos autónomos. Así, por ejemplo, Colón nunca descubrió al Otro - no le interesó. Las Casas amó al Otro, pero no lo conoció (ni siquiera se interesó por hablar su idioma). Cortés conquistó y conoció, pero no amó. Vasco de Quiroga impuso en el otro, no su Yo español, sino su Yo ideal e imaginario, influenciado por Tomás Moro. Sahagún se interesó por conocer al Otro, pero sin perder su identidad. Percibió las diferencias y tuvo conciencia del Otro como un Yo igual en derechos, pero diferente.

Utilizando estas categorías, Tzvetan Todorov analiza varios personajes para mostrar la tipología de las relaciones. Con ello da prueba de la complejidad del proceso de descubrir al otro, y las consecuencias negativas del irrespeto a la alteridad.

Estudia el comportamiento de Colón, Moctezuma, Cortez, Las Casas, y otros, como Vasco de Quiroga, Gonzalo Guerrero, Cabeza de Vaca, Durán, Landa y Sahagún. Analiza sus comportamientos en relación a la alteridad, no como individuos, sino como tipos, representantes colectivos. Las afirmaciones de Todorov en la caracterización de los personajes están fundamentadas en innumerables documentos.

Resumimos a continuación el análisis que Todorov hace de un personaje, Cortés, descrito bajo el acápite "Conquistar".

Los antecesores de Cortés no se interesaron por descubrir, conocer o comunicar, sólo les interesó el oro. Cortés es igual, pero se distingue por su espíritu de adaptación asombroso, y una conciencia política e histórica de sus actos. Cortés quiere comprender, antes de conquistar y tomar. Busca información, se aprovecha de las divisiones internas. Su Dios no es tolerante, es universalista, un Dios que le auxilia en la guerra y solo lo oye cuando le conviene.

El papel de Cortés es activo: se sirve mucho de traductores, le preocupa su imagen, utiliza los mitos como el del regreso de Quetzalcóatl y se hace pasar por Dios y hasta entierra a sus caballos para que los nahuas le crean Dios. Por medio del mito de Quetzalcóatl logra legitimidad frente al azteca. Después de la toma de Tenochtitlán, ocupa el lugar de los aztecas e impone el idioma Náhuatl como oficial para todos los pueblos.

En Cortés se observa un encadenamiento: busca el conocimiento del otro para tomar y después destruir su civilización y su sociedad. Busca comprender para matar. El juicio del otro es negativo (rechazo en el plano axiológico). Pero encontramos una aparente contradicción. El conocimiento que expresa sobre el otro es favorable. Admira todo y en la comparación resulta mejor el Otro que el Yo. Para Colón los aborígenes son objetos (seis cabezas de hombres, de mujeres, etc.) para Cortés, los aborígenes son sujetos productores de objetos. No son comparables con el Yo que los mira. El Yo quiere los objetos que produce y al Otro como sujeto productor. Colón tiene una ideología esclavista (el otro = objeto), Cortés, posee una ideología colonialista. La esclavitud para él es un problema de empresa, no de humanidad. Comprende para destruir en lo cuantitativo y lo cualitativo.

Según Todorov, lo nuevo es esta empresa colonial no es la avaricia del oro, el deseo de hacerse rico, sino el hecho de **subordinar todos los valores morales al oro**. Este es un concepto moderno.

¿Por qué la monstruosidad de masacre y destrucción?, se pregunta el autor. Por la idea de que el otro es inferior. Y llega a esta conclusión desde diferentes puntos de partida: si el Yo se considera igual al Otro, muchas veces es porque el Otro es medido por la visión del Yo. Esta igualdad es asimilada por el Yo, es decir, el Yo le impone su Yo al Otro. Entonces ya no se reconoce un Yo-Otro, diferente a mi Yo. De igual manera, si se parte de la diferencia, la mayoría de las veces se degenera en desigualdad.

En síntesis, para Todorov el otro está siempre por descubrir. El descubrimiento del otro tiene varios grados: desde el Otro como objeto, confundido con el mundo que lo rodea hasta el Otro como sujeto, igual al Yo, pero diferente, con un número infinito de matices intermedios.

La conquista es el efecto del desconocimiento del Otro. El descubrimiento del Otro debe ser asumido por cada individuo. Se debe considerar que el Otro tiene historia, formas sociales y culturalmente determinadas. Desde hace 500 años, Europa occidental se ha esforzado por asimilar al Otro, es decir, hacer desaparecer su alteridad. Ha tenido éxito por su capacidad de improvisación y adaptación, de entender a los otros desde el plano de la superioridad. Igual que Cortés.

Hoy se quiere igualdad y también diferencia, sin que esta degenere en superioridad e inferioridad. La meta es vivir la diferencia en igualdad. Es decir, afirmar la exterioridad del otro y a la vez reconocerlo como sujeto.

La historia, señala finalmente Todorov, nos permite reflexionar sobre nosotros mismos y descubrir tanto las semejanzas como las diferencias. El conocimiento de uno mismo pasa por el conocimiento del otro. Todorov analiza las armas de la conquista para poder detenerla.

Recomendamos la lectura y el estudio de este libro. Su marco teórico sirve para analizar el problema de alteridad entre varón-mujer, negro-blanco, joven-adulto, y otros. Se debe, no obstante, estar atentos al hecho de que el Yo que analiza es europeo y que por lo tanto, está condicionado por su percepción del mundo. El autor privilegia el plano epistémico para evitar los juicios de valor ligeros, y para estar plenamente consciente de las identidades del Yo y del Otro a la hora de los acercamientos prácticos (plano praxeológico). Para él, lo ideal es el grado cero, la neutralidad en lo epistémico.

Queremos, sin embargo, subrayar que en situaciones de sobrevivencia y de lucha, la solidaridad con el excluido trasciende el miedo de perder la identidad propia. El autor tiene la razón al ubicar los sujetos en un plano real económico, político y social de igualdad. Caso contrario, el Yo privilegiado debe abocarse en primer lugar a la

solidaridad, respetando siempre la alteridad del Otro y dándose a sí mismo, estando consciente de su identidad en el proceso de darse. Esto no implica que necesariamente deba asimilarse al otro y perder su yo, sino que privilegia el yo del otro en su solidaridad. Ese fue el caso de Jesús de Nazaret.

Elsa Tamez
Profesora SBL

Georgina Meneses. ***Tradición oral en el imperio de los incas: historia, religión, teatro.*** San José: DEI, 1992.

Para comprender el teatro en el imperio incaico, es necesario comprender su función en el contexto social. Por esta razón, Georgina Meneses empieza su libro con una larga discusión sobre la estructura de la sociedad incaica. Era una de las civilizaciones más altamente desarrolladas en el mundo, hasta el tiempo de su conquista y destrucción. Comprendía una sociedad muy estructurada en grupos sociales claramente definidos. En esta sociedad, hasta los más pobres y débiles recibían lo necesario para vivir y cada persona capaz de trabajar tenía su cuota fija de labores. Los estratos bajos y altos estaban rígidamente controlados, cada uno con sus deberes, que debían ser cumplidos sin falla.

Para reforzar esta sociedad jerárquica, la élite utilizó el control militar, económico, político y religioso. La educación formal fue permitida solamente a las altas capas de la sociedad, para mantener control sobre la población. La educación de la población en general se dio a través de los festivales civiles y religiosos, en los que todos participaban. Se utilizaban cantos y poesías, mitos y leyendas, coros y danzas, himnos e historia, siendo todos estos preparados cuidadosamente para educar a la población y mantener su lealtad al imperio.

Además, el imperio incaico había perfeccionado estas formas de comunicación en actuaciones de teatro a un nivel más alto que el de cualquier civilización en el mundo. Representaban tragedias y comedias, todo para la educación y diversión del público. Prueba de esto es la existencia, hasta hoy, de tres dramas importantísimos: *La Muerte de Atahualpa, Yauri Tito Inca* y *Ollantay*. De estos tres, Meneses sostiene que la tragedia *La Muerte de Atahualpa* y la comedia *Yauri Tito Inca* fueron compuestas poco después de la conquista. Pero el tercer drama trágico, *Ollantay*, demuestra claramente su orígen precolombino. Fue preservado mediante la memoria subversiva del pueblo, aunque necesariamente en forma adaptada despues de la Conquista.

¿Por qué tiene importancia la existencia del teatro dentro de la cultura incaica? Primero, porque el teatro es una expresión de culturas que han alcanzado altos niveles de desarrollo. La existencia del teatro incaico es una prueba más de que la civilización conquistada rivalizaba o aún sobrepasaba el nivel de sus conquistadores. Segundo, porque

afirmar la herencia cultural es afirmar también a los descendientes de la cultura incaica. Algún día, la cultura andina conquistada reivindicará su pasado.

Janet W. May
Profesora SBL

C. René Padilla (compilador). ***De la marginación al compromiso. Los evangélicos y la política en América Latina.*** Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1991

La participación de los evangélicos - como evangélicos - en la política de sus respectivos países, es un acontecimiento que extraña a muchos. Como dice René Padilla en su introducción a este estudio, "Se trata de un fenómeno nuevo: gente que hasta hace poco era considerada una minoría religiosa sin ninguna incidencia en la vida pública, ahora se organiza para lanzar y elegir a sus propios candidatos a los más altos cargos de gobierno". La "bancada evangélica" (1986), el Movimiento Evangélico pro-Collor (1989) en Brasil, el decisivo y masivo apoyo que los evangélicos peruanos dieron a "Cambio 90" y la elección de Fujimori a la presidencia y de diecisiete evangélicos al Congreso, son los ejemplos más notables.

Este libro recoge estudios de la participación política protestante en Brasil, Chile, El Salvador, México, Nicaragua, Perú, y Venezuela, e incluye a Cuba por medio de un documento publicado por el Consejo Ecuménico de Cuba. En su mayoría fueron escritos por evangélicos que están comprometidos con los procesos políticos actuales. Ponen énfasis en los aspectos históricos, pero también brindan análisis del fenómeno actual, los cuales son útiles para comprender cada caso, aunque varían en calidad y seriedad académica.

Padilla señala tres "factores internos, propios del protestantismo" que posibilitan esta militancia evangélica. En el contexto de crisis socio-política generalizada encuentra: 1) la movilización masiva; 2) el ministerio laico; y 3) la motivación espiritual.

Sin duda, el ministerio laico ha sido "un aula" fecunda para la preparación de líderes protestantes con vocación política. Como dice Padilla: "No es coincidencia que muchos de los evangélicos que hoy ocupan cargos públicos en diferentes países latinoamericanos sean pastores laicos, de largos años de experiencia como dirigentes de iglesias o instituciones para-eclesiásticas".

Creo que el segundo factor, la motivación espiritual, es lo que establece la agenda política, es decir, la justificación fundamental para lanzarse hacia la política. Como dice Padilla: (que) "se hagan presentes en el escenario político para crear condiciones favorables para la difusión del evangelio". Padilla enfoca principalmente la libertad de culto. Sin duda eso es importante, pero creo que el deseo de tener influencia y

respetabilidad en el contexto de su marginación social, junto con el afán moralizante de las iglesias evangélicas frente a lo que perciben como corrupción y crisis moral generalizada (que según dicen, puede ser resuelta sólo con el evangelio de Cristo), explica adecuadamente por qué tantos evangélicos están dispuestos a dejar su largo apoliticismo.

Sin embargo, el primer factor (la movilización masiva) es fundamental. Por primera vez en la historia latinoamericana, "la explosión demográfica del protestantismo", como dice Padilla, posibilita una participación política como fuerza real. Su número es suficiente para tener peso. "Además", explica, "para hacerlo puede desplegar la misma sorprendente capacidad de movilizar a su gente que siempre ha desplegado para lograr sus propósitos tradicionales". ¡La campaña evangelística se convierte en campaña electoral!

El libro es una interesante y útil introducción a la nueva participación de los evangélicos en la política. Urgen, ahora, investigaciones más amplias que apunten también a las consecuencias de esa participación creciente.

Roy H. May
Profesor SBL

Armando Lampe, ***Descubrir a Dios en el Caribe, ensayos sobre la historia de la iglesia.*** San José: DEI, 1991.

Este libro sobre las Antillas es una pequeña mina de piedras preciosas. Pequeña porque consta de sólo 83 páginas, grande por su capacidad para identificar las complejas corrientes que corren a lo largo de la historia y para revelar sus contradicciones. Las aparentes ambigüedades se resuelven cuando se analizan los papeles desempeñados por los colonizadores, que se vuelven dominadores, y los oprimidos, quienes estaban obligados a servirlos.

La inquietante pregunta que el autor plantea es: ¿qué papel jugó la Iglesia - mejor dicho, las iglesias - ante la confrontación racial, política y religiosa en el área del Caribe? El análisis revela que el espíritu de dominación se encarnó tanto en los conquistadores holandeses e ingleses como en los franceses y españoles. Entre los holandeses y españoles se elevaron voces, y aun más, surgieron luchadores que profetizaron contra la despersonificación y opresión del negro.

Hasta el siglo XIX, no se comprendió cabalmente el carácter diabólico del sistema. Los misioneros abogaron porque se reformaran las leyes y se mejorara el trato brutal e inhumano que se les daba a los esclavos. Pero la comunión de la iglesia con el orden social se revela en el hecho de que ningún misionero cuestionó "el supuesto derecho de dominación sobre los esclavos" y, por lo tanto, tampoco lucharon con los esclavos cuando éstos reclamaban "su libertad inmediata" (p.56). Tampoco le dieron importancia a la evangelización entre la cultura africana. Más bien, prevaleció el método de "tabula rasa".

Sin embargo, el autor pone en claro que "no se puede concluir sin más que la Iglesia tuvo solamente una función de legitimación de la esclavitud" (p.57). Entre los miembros de las iglesias había esclavos cristianos, quienes en distintos momentos captaron que la situación de opresión en que vivían era inhumana y diabólica. El diálogo entre el líder revolucionario Tul (1795) y el Padre Schlink, y rito del "agua de juramento" del líder religioso Mingeel Bulbaaij, muestran, por un lado, que estos líderes comprendían el evangelio mejor que sus dominadores, y por otro, que consideraban necesario rescatar la religiosidad africana que sus amos reprimían.

El libro comienza con un ensayo titulado: "Descubrir al Caribe", en el que en quince páginas sucintas, el autor esboza su historia: 1) el colonialismo español y la desaparición del indígena; 2) la institución de la esclavitud de los nueve millones de negros secuestrados en Africa y traídos a las Américas; 3) el nuevo imperialismo estadounidense y la política de cooperación entre la iglesia institucional y el poder civil; 4) la realidad ecuménica de muchas religiones y movimientos nuevos que plantean un desafío para el futuro, y 5) el reto para la descolonización de la sociedad, la Iglesia y la teología, que es la tarea inconclusa en esa región.

Curazao, colonia holandesa desde 1634 y principal centro del tráfico de esclavos negros en las Antillas, es el sitio del segundo ensayo. Se trata del "negocio humano" que los señores holandeses, entre los que había judíos, y de cómo los misioneros católicos (también holandeses) se identificaron con los dominados. De este proceso resultó una sociedad en la que la mayoría de los señores era protestante, mientras que los esclavos eran católicos. Los misioneros argumentaban que los negros debían ser sumisos y obedecer a sus amos. A pesar de que habían sido formados de acuerdo con la educación religiosa católica y de que habían sufrido amargamente bajo el dominio protestante, los negros continuaron manifestándose en los ritos y actos simbólicos de la sub-cultura africana, como en "los cuentos de Nanzi" en los que el pequeño triunfa sobre el poderoso.

El tercer y último ensayo trata de la revolución en Haití. Esta experiencia contrasta con la de Curazao por el hecho de que Haití era una colonia católica francesa, y que los principales acontecimientos descritos ocurrieron dos siglos después. Se trata básicamente de la lucha por liberarse del dictador Duvalier y su hijo (1957-1986), a veces con el apoyo de la Iglesia, a veces sin él. Fue el sacerdote Aristide quien, según el autor, surgió en nombre del sector oprimido de la Iglesia para liberar al país de los militares, aun con la oposición del episcopado. La victoria de los movimientos Ti Legliz ("pequeña iglesia") y Lavalás confirmó la vigencia de la Teología de la liberación sin violencia en este histórico momento.

El autor menciona algunas "imprudencias" de Aristide, pero el libro había sido imprimido antes de que los militares tomaran el poder nuevamente. En el epílogo propone que se use el término "régimen religioso" en lugar de "cristiandad". Aunque Lampe achaca especialmente a Pablo Richard el uso del término "cristiandad" a la vez que cuestiona su utilidad, creo que fue Enrique Dussel y otros autores quienes lo aplicaron como clave hermenéutica para interpretar la historia latinoamericana. (Véase E. Dussel, *Hipótesis para la historia de la iglesia en América Latina*).

Mucho de lo que afirma el autor sobre el uso equívoco de "cristiandad" tiene peso y a veces "régimen religioso" sería más adecuado. Sin embargo, el concepto de cristiandad, igual que otros términos como "pietismo", "liberalismo", "ortodoxia" y "escolasticismo", lleva tantos significados agregados al núcleo que se vuelve muy significativo para comprender la historia.

La vida del Caribe corre por la sangre de Armando Lampe. Como hijo de las Antillas Holandesas ha sabido comunicar su amor y analizar profundamente su situación religiosa, política y social. Quien lea este libro encontrará que las venas de la historia todavía esconden muchos tesoros valiosos para la tarea de hoy.

Sidney H. Rooy
Profesor invitado

James Newton Poling. ***The Abuse of Power: A Theological Problem.*** Nashville: Abingdon, 1991.

El abuso del poder, desde cualquier perspectiva, es algo horrendo. Pero, cuando se refiere al abuso sexual infantil, es difícil encontrar una palabra que sea adecuada para describir nuestro horror. El libro *The Abuse of Power* (Abuso del Poder) fue escrito por un psicólogo pastoral que trabaja con perpetradores de abuso sexual infantil. Da una perspectiva nueva sobre esta realidad, importante para pastores, líderes de iglesia y aquellos que trabajan en el ministerio con mujeres.

Poling no justifica de ninguna manera el abuso sexual. Inicia su análisis afirmando su solidaridad con las víctimas. A partir de esta posición, plantea una definición de poder, en su sentido positivo, como fuerza de vida y en su sentido negativo como abuso. Reconoce que todos tenemos la posibilidad de utilizar el poder para crear o para destruir. Pero, no deja la cuestión del poder en un nivel personal. Amplía su análisis, para incluir la reflexión sobre el poder social y el poder teológico.

Continúa su estudio compartiendo el relato de una víctima de abuso sexual infantil, y de su largo proceso de recuperación. Solamente después de esta contextualización, reconstruye tres casos típicos de abusadores, empleando cada caso para introducirnos a su estado psicológico. Profundiza este análisis dedicando un capítulo entero al estudio del famoso caso de una víctima de abuso y del análisis hecho, por Freud y otros expertos, de la psicología de este personaje. Con esto concluye la parte descriptiva y psicológica del libro y empieza la reflexión teológica.

Poling plantea el concepto del ser humano como una persona en relación con otras personas, con la sociedad y con Dios, que es portador de poder creativo y destructivo. Demuestra a Jesús como representante de esta imagen del ser humano y cómo él supera sus potencialidades destructivas para entregarse al ministerio.

El capítulo siete es una reflexión sobre el significado de comunidad como portadora de capacidad creativa y destructiva. Presenta la imagen de la comunidad creativa como un grupo en el cual todos los miembros pueden desarrollar plenamente su creatividad en un ambiente de confianza y plenitud.

El capítulo ocho es una reflexión sobre la naturaleza de Dios, como una fuerza capaz de crear o de destruir. La Biblia posibilita un entendimiento de Dios como capaz de superar sus deseos destructivos y de optar por la creación y la renovación de su pueblo. Esta imagen de Dios es acorde con la concepción de Dios a partir de las víctimas y de los abusadores que buscan superar su comportamiento destructivo. Les brinda una imagen de Dios como un modelo para sus propias luchas de superación.

Finalmente, en el capítulo nueve, Poling plantea una serie de observaciones concretas para la práctica pastoral. Como la violencia sexual es un problema tan importante en nuestras iglesias (tanto en Latinoamérica como en el norte), concluye con estos principios:

1. La Iglesia y la sociedad deben que ser reestructuradas de tal manera que puedan brindar recursos para la prevención y el acompañamiento a las víctimas de abuso sexual.

2. La Iglesia y la sociedad deben que buscar formas de concientización y ser más consecuentes en el análisis de su propia complicidad en el abuso del poder.

3. La Iglesia y la sociedad deben que examinar sus políticas y procedimientos institucionales para prevenir el abuso del poder y la violencia sexual.

4. La Iglesia y la sociedad deben que examinar sus presuposiciones sobre la familia, sobre la de la mujer y sobre la sexualidad y la violencia.

5. La Iglesia tiene que reformular sus imágenes de Dios que aparentan apoyar el abuso del poder en familias y en relaciones interpersonales.

Janet W. May
Profesora SBL

PUBLICACIONES SEBILA

Seminario Bíblico Latinoamericano
Apdo. 901 1000 - San José, Costa Rica
Tels (506) 33-3830 y 21-9162
Fax: (506) 33-7531

vida y pensamiento

Vol. 9 N°2 (1989) *Nueva Pastoral Latinoamericana*
Los contextos del ministerio cristiano en América Latina reclaman que los pastores, sean laicos u ordenados, hombres o mujeres, entiendan los complejos factores que condicionan la vida y, desde allí, elaborar una pastoral contextualizada.

Vol. 10 N° 1 (1990) *Hacer teología latinoamericana desde raíces protestantes*
A través de las tres últimas décadas, una persistente pregunta inquieta a los teólogos y pastores protestantes más conscientes del dolor de nuestro continente.

Vol. 10 N° 2 (1990) *Educación teológica hacia el año 2000*
Este número refleja la búsqueda de nuevos caminos en la educación teológica latinoamericana emprendida por el SBL.

Vol. 11 N°1 (1991) *Conquista y evangelización*
La propagación del evangelio no se dio siempre desinteresadamente, no siempre se hizo por medios adecuados, no siempre se reconoció en el otro, el no cristiano. su dignidad humana en tanto imagen de Dios.

Valor por ejemplar S 3.50 ¢ 350

Celebremos Juntos

177 cantos de toda América Latina útiles para la celebración cristiana. Letra y música, con acordes para guitarra. Con índice de temas y textos bíblicos.
194 pp. S 5.00 ¢ 420

TODAS LAS VOCES

La rica experiencia de 50 músicos y animadores litúrgicos de muchas denominaciones, plasmada en ponencias, liturgia y cantos.
240 pp. S 5.00 ¢ 420

EVANGELIZACION CONTEXTUAL
Fundamentos teológicos y pastorales
Orlando E. Costas

Comunicar la fe para transformar la realidad. El testimonio contextualizado visto en Ester y en Jesús.

$ 4.00 ¢ 350

MODELO PARA ARMAR
Carlos A. Valle

Analiza el mundo de las comunicaciones como un rompecabezas que se debe armar. Explora el control ideológico en los medios de comunicación. cristiana.
124 pp.

$ 4.00 ¢ 350

EDUCACION TEOLOGICA EN SITUACIONES DE SOBREVIVENCIA

Una consulta latinoamericana realizada del 14 al 18 de julio de 1991 en Managua, Nicaragua. 152 pp.

$ 4.00 ¢ 350

JUSTICIA DE DIOS VIDA PARA TODOS
Elsa Tamez

Un estudio de la justificación por la fe en Pablo y sus implicaciones para América Latina. 121 pp.

$ 4.00 ¢ 350

TEOLOGIA DE JUAN WESLEY
Una investigación histórica
Colin W. Williams

Importantes raíces protestantes para el cristiano latinoamericano comprometido con su propia realidad histórica. 161 pp

$ 4.00 ¢ 350

CONTRA TODA CONDENA
Elsa Tamez

Nos ayuda a discernir la forma en que pablo experimentó la justicia de Dios como el don de la vida para los excluidos. 196 pp.

$ 8.00 ¢ 750

OPCION POR EL CAMBIO

Manual de evaluación y planificación para la educación teológica por extensión. 128 pp.

$ 8.00 ¢750

Enviar a:

Recibido: _____
Enviado: _____

Apdo 901 1000
San José, Costa Rica
Tels (506) 33-3830 ó 21-9162 Fax (506) 33-7531

HOJA DE PEDIDO DE PUBLICACIONES

Instrucciones:

1. Apunte el título y el autor de cada obra que solicita
2. Indique el precio por unidad y la cantidad de ejemplares que desea, así como el precio total por cada renglón.
3. Debe acompañar a este formulario el importe total, en un cheque en U.S. dólares a nombre de Seminario Bíblico Latinoamericano.

	Sub-total $	
	Cantidad total que envía $	

Nombre: _____ Fecha: _____

Dirección para el envío del pedido: _____

_____ Código de correo ____ Ciudad: _____ País _____

Observaciones: _____

_____

_____

CEPAS
Curso de educación pastoral

Formación teológica y pastoral para pastores y líderes eclesiales.

Pastoral administrativa

No. 1 *El ministerio y los ministerios*
No. 2 *El ministerio pastoral*
No. 3 *Diagnosticar, planear, organizar en el ministerio pastoral*
No. 4 *Dirigir, coordinar, controlar en el ministerio pastoral*
No. 5 *Sugerencias prácticas para administración en el ministerio pastoral*
Guía de estudio en grupo

Pastoral educativa

No. 6 *El ministerio de la educación cristiana*
No. 7 *La educación cristiana es para todas las personas*
No. 8 *El plan de estudio en la educación cristiana*
No. 9 *Técnicas didácticas para la educación cristiana*
No. 10 *El método del taller en la educación cristiana*
Guía de estudio en grupo

Pastoral de la palabra

No. 11 *Introducción a la Biblia*
No. 12 *Cristología*
No. 13 *Cómo estudiar la Biblia I*
No. 14 *Cómo estudiar la Biblia II*
No. 15 *Proclamación*
Guía de estudio en grupo

Pastoral de la espiritualidad

No. 16 *Hacia una litúrgia latinoamericana que afirme la vida*

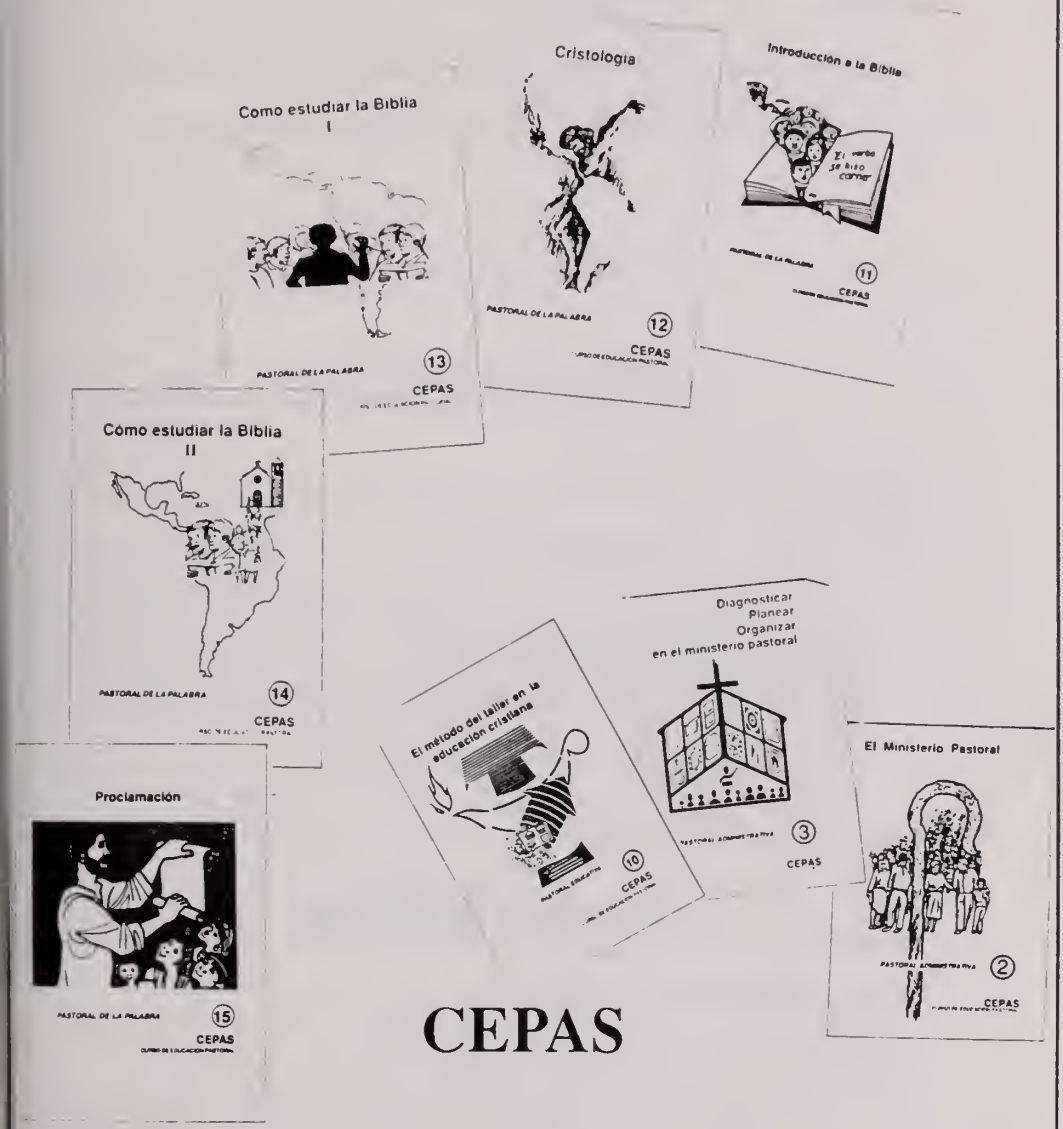
Pastoral evangelizadora

No. 21 *Iglesia, comunidad y misión*
No. 22 *Evangelización en pueblos nuevos*
No. 23 *Ser mujer...es maravilloso*
Guía de estudio en grupo

Valor por ejemplar: $3.50 ¢350

(Proyección de 30 ejemplares agrupados en seis unidades)

Curso de educación pastoral



CEPAS

Una serie de cuardernos de estudio para la formación teológica y pastoral de pastores y líderes eclesiales.

CUPON DE SUSCRIPCION

Sírvase anotarme como suscriptor
Nombre: _____
Dirección: _____
Cód. de correo ___ Apdo postal o casilla: _____ Tel.: _____
Provincia _____ Ciudad _____ País: _____

Costo de suscripción $ 14.00 (dólares) por un año, $ 26.00 por dos años y $35.00 por tres. Incluye porte aéreo.
Acompaño cheque pagadero a Seminario Bíblico latinoamericano.

_____

Firma

CUPON DE SUSCRIPCION

Sírvase anotarme como suscriptor
Nombre: _____
Dirección:
Cód. de correo ___ Apdo postal o casilla: Tel.: _____
Provincia _____ Ciudad _____ País: _____

Costo de suscripción $ 14.00 (dólares) por un año, $ 26.00 por dos años y $35.00 por tres. Incluye porte aéreo.
Acompaño cheque pagadero a Seminario Bíblico latinoamericano.

_____

Firma

CUPON DE SUSCRIPCION

Sírvase anotarme como suscriptor
Nombre: _____
Dirección:
Cód. de correo ___ Apdo postal o casilla: Tel.: _____
Provincia _____ Ciudad _____ País: _____

Costo de suscripción $ 14.00 (dólares) por un año, $ 26.00 por dos años y $35.00 por tres. Incluye porte aéreo.
Acompaño cheque pagadero a Seminario Bíblico latinoamericano.

_____

Firma

Vol. 12, No. 1 **VIDA Y PENSAMIENTO** junio 1992

CULTURA RESISTENCIA Y FE

PRESENTACION 3

ARTICULOS

El maíz: un paradigma teológico para la pastoral indígena.
José Benjamín Chaj Hernández 5

Religiosidad y resistencia andina: la fe de los paganos.
Reflexiones a la luz de Mateo
Pablo Barrera 26

PERSPECTIVAS

Fe y conquista desde una madre negra.
Carmen Hutchinson Miller 44

Jesús y los mestizos: el caso de la samaritana.
María Verónica Rozotto Reyes 50

Fe cristiana y conquista.
Seminario integrado SBL 61

RESEÑAS DE LIBROS

Tzvetan Todorov: **La conquista de América Latina. El problema del otro.**
(Elsa Tamez) 67

Georgina Meneses: **Tradición oral en el Imperio de los Incas: historia, religión y teatro.**
(Janet May) 70

René Padilla (compilador): **De la marginación al compromiso. Los evangélicos y la política en América Latina.**
(Roy May) 71

Descubrir a Dios en el caribe, ensayos sobre la historia de la Iglesia
(Sidney Rooy) 72

James Newton Poling: **The Abuse of Power: A Theological Problem.**
(Janet May) 74

CATALOGO 77

SEMINARIO BIBLICO LATINOAMERICANO

FOR LIBRARY USE ONLY.

Princeton Theological Seminary Library

1 1012 01471 9183

FOR LIBRARY USE ONLY.